

أعمال الفيلسفة الحديثة

الجزء الثاني

دكتور
عبدالمعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. صوفية - الأزاريطة - ٤٨٣-١٦٣
٣٨٧ ش. شمال المدينة - ٥٩٧٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم قنو شر أولئك
الذين لا يعملون ويخبرهم
أن يعمل الآخرون،

إهداء
إلى زوجتي وأبنائي
الثلاثة

المقدمة

الطبعة الثانية

يتناول هذا الكتاب الذى يسعدنا أن نقدمه اليوم إلى جمهور القراء استعراض مجموعة من الفلاسفة المحدثين الذين أثروا غاية التأثير على مجريات الفكر الحديث ، والذين لا زال لهم أثرهم الكبير على الفكر الفلسفى حتى وقتنا الراهن .

أول هؤلاء هو الفيلسوف الألمانى « كارل ماركس » والذى كانت لفلسفته المتأثرة بالجدل الهيجلى أكبر الأثر على التيارات الفلسفية الأخرى وعلى المجالات التطبيقية ، حيث تبنت فلسفته شعوباً كثيرة ، ومفكرين عديدين فى الشرق والغرب على حد سواء . ولقد عرضنا فى الكتاب ، للبعد الاقتصادى للماركسية من خلال تحليل كتاب ماركس الرئيسى « رأس المال » ثم عرضنا لقوانين المادية الجدلية ونظريته فى المادية التاريخية ، وبيننا مصادر الماركسية الثلاثة ، وعرضنا أخيراً للجانب السياسى والأخلاق للفكر الماركسى .

أما المفكر الثانى الذى تحدثنا عنه فى هذا الكتاب فهو الفيلسوف الانجليزى المثالى « برنارد بوزانكيت » ، وقد عرضنا لهذا الفيلسوف من خلال تناولنا لحياته ومؤلفاته ومركزه بين المثالية ، وعرضنا فلسفته الأخلاقية والسياسية والدينية والجمالية بشىء من الاسهاب .

وفى الفصل الثالث انتقلنا الى الشخصية الثالثة ، وهو « جورج ادوارد مور » والنقد الموجه الى المثالية ، وبعد أن تعرضنا بالحديث إلى حياته وأعماله ومؤلفاته انتقلنا إلى تناول موقفه من المثالية .، وهو موقف الرفض

لها ، غير القابل لالتجاهاتها ومعانيها .

وعن جابريل مارسل والفكر الوجودى دار الفصل الرابع ، ولقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن خصائص الوجودية ومنهجها (وهو المنهج الفينومينولوجى) ومركز الفلسفة الوجودية بين الفلسفات المعاصرة ، ثم انتقلنا إلى الحديث عن عناصر الفلسفة الوجودية عند جابريل مارسل : نحو فلسفة عينية حقة ، والوجود المتجسد ، والحرية من حيث هى ارتباط ، والتفكير الأول والتفكير الثانى ، والسر الانطولوجى ، والمشاركة من حيث هى سر ، والفلسفة شهادة خلاقة .

أما الفصل الخامس والأخير فلقد تناولنا فيه الفكر الفلسفى اللاهوتى عند برديائف وماريتان وبوب وتيليش ، وفى هذا الصدد بينا أوجه الاتفاق بين هؤلاء المفكرين الأربعة وهو أنهم انطولوجيون ، ووجوديون ، ويركزون على الفرد المشخص ، وأنهم اهتموا بالحياة الإجتماعية وانعكاسات موقفهم عليها ، وأنهم اهتموا بتواحي ثقافية عديدة . كما بينا أوجه الاختلاف بينهم فى مواقفهم المختلفة .

ونحن نرجو أن يحقق هذا الكتاب الهدف الذى وضع من أجله .

والله ولى التوفيق ،،،

المؤلف

أ. د. / على عبد المعطى

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة	١١

الفصل الأول

ماركس والمادية الجدلية

أولاً : البعد الاقتصادي للماركسية	١٩
ثانياً : المادية الجدلية	٢٥
ثالثاً : المادية التاريخية	٢٧
إبعاً : مصادر الماركسية الثلاثة	٢٨
خامساً : الجانب السياسي للماركسية	٣٠
سادساً : هل هناك أخلاق ماركسية	٣٤

الفصل الثاني

برنارد بورانكيت

قمة المثالية في إنجلترا

أولاً : بورانكيت ... حياته ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية	٥١
ثانياً : فلسفة بورانكيت السياسية	٧١
ثالثاً : فلسفة بورانكيت الأخلاقية	٩٥
إبعاً : الدين عند بورانكيت	١٢١
خامساً : فلسفة الجمال عند بورانكيت	١٤٧

الفصل الثالث

جورج ادوارد مور

والنقد الموجه إلي المثاليه

- أولاً : حياته وأعماله وأهميته ١٨١
- (أ) - حياته ١٨١
- (ب) - أعماله ١٨٧
- (ج) - أهميته ١٩٤
- ثانياً : موقفه من المثاليه ١٩٨

الفصل الرابع

جابريل مارسل والفكر الوجودي

- أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها ٢١١
- (أ) خصائص الوجودية ٢١١
- (ب) منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها ٢٣٢
- (ج) لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات ٢٣٧
- (د) مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة ٢٤٢
- ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل ٢٥١
- (أ) نحو فلسفة عينية حقة ٢٥١
- (ب) الوجود المتجسد ٢٦١
- (ج) الحرية من حيث هي ارتباط ٢٦٧
- (د) التفكير الأول والتفكير الثاني ٢٧٠

الموضوع	الصفحة
١ هـ) السر الأنطولوجي .	٢٧٧
٢ و) المشاركة من حيث هي سر .	٢٨٣
٣ ر) الفلسفة شهادة خلّاقه ..	٢٨٧

الفصل الخامس

الفكر الفلسفي اللاهوتي

عند برديانف وهاريتان وبوب وتيليش

٢٩٥	أ) تقديم وتعريف
٣٠١	ب) أوجه اتفاق
٣٠١	أولاً : أنهم أنطولوجيون
٣٠١	ثانياً : أنهم وجوديون
٣٠٣	ثالثاً : أنهم يركزون على الفرد الشخص
٣٠٣	رابعاً : أنهم اهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي
٣٠٤	خامساً : أنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة
٣٠٥	ج) أوجه اختلاف
	ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية
٣٣٣	١ المراجع العربية
٣٣٤	٢ المراجع الأجنبية

الفصل الأول
ماركس والمادية الجدلية

أولاً

البعد الاقتصادي للماركسية

آمن ماركس (*) كما آمن رفيق عمره إنجلز (**) بالديالكتيك و لكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل الى أساس مادي بحث يقول ماركس « يرى هيغل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (الخالق - الصانع) للواقع... أما أنا فأني أرى العكس: إن حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان و متحولة فيه » (١). ويقول إنجلز « إن وحدة العالم ليست في كيانه، بل في ماديته. ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يكون أبداً في أى مكان، مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساءلنا... عن ماهية الفكر والإدراك، وعن مصدرهما، نجد إنهما نتاج الدماغ الانساني، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... وإذ ذلك يغدو من البدهة أن نتاجات دماغ الإنسان التي هي أيضاً ، عند آخر تحليل ، نتاجات للطبيعة، ليست في تناقض بل في انسجام مع سائر الطبيعة، لقد كان هيغل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن، صورا أو انعكاسات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء و تطورها ليست إلا صورا تعكس الفكرة التي كانت موجودة، ولا أعلم أين، قبل وجود العالم » (٢).

لقد كانت فلسفة هيغل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور

(*) ماركس : كارل ماركس : فيلسوف وسياسي الماني عاش ما بين عامي ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، مؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي .

(**) إنجلز : فريدريك إنجلز : فيلسوف وسياسي الماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهرينج - لودفيج فوريباخ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة .

(١) ماركس : رأس المال . المجلد الأول . آخر مقدمة الطبعة الثانية .

(٢) إنجلز : ضد دوهرينج - الشروح والتعليقات .

العقل، و قد احتفظ ماركس و انجلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، و لكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، و لاحظا أنه بالاستناد الى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماماً : إذ يجب أن نعيد منشأ العقل الى الطبيعة، الى المادة ... و خلافا لهيجل إذن كان ماركس و انجلز ماديين (١).

لقد كان ماركس و انجلز يريان فى ديالكتيك هيجل المذهب الأعمق والأوسع و الأثمن، و وضعاه فوق مذهب التطور، و رأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، و حيد الجانب، يشوه و يفسر السير الواقعي للتطور الذى يتميز أحياناً بقفزات و كوارث و ثورات فى الطبيعة و المجتمع. و لكنهما أنقذا الديالكتيك الهيجلى من مثاليته بإدخاله فى مفهوم مادى للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك. يقول انجلز «إننا كلينا، ماركس و أنا، كنا وحدنا تقريباً اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الراعى (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها)، و ذلك بإدخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة، إن الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك، و يجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديو و الألكترونيات و تحول العناصر ... الخ) و هذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى» (٢).

ليس ثمة شئ ثابت راکد، و ليس ثمة شئ تام الصنع، فكل شئ فى تحرك و تحول يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة، دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة، يقول انجلز «ليس هناك من أمر نهائى، مقدس، أما الفلسفة الديالكتيكية، فهى ترى حتمية الهلاك المحتوم فى كل شئ»

(١) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(١) المرجع نفسه : ص ٧٥ .

وليس ثمة شيء، قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ،
حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى.

وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ
المفكر، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم
الخارجي أم في الفكر البشري^(١).

ذهب ماركس و انجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شيء، وجوهر كل فكر،
وأخلاق، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والثقافية. والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن
تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية
إنما تقاس بـ رجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور
الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام.

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية Thesis والنقيض
Antithesis والمركب Synthesis، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك
محك اختباره الطبيعة.

و يمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) في القضايا الأربع
التالية :

(١) إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر
العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة : «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس
هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملا من نوع
خاص ، بل هو العمل الانساني المجرد ، العمل الانساني بوجه عام»^(٢).
وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعياً أو بوقت العمل

(١) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٥ .

(٢) انجلز : لودفيج فوريباخ ، و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥ .

الضرورى اجتماعياً لانتاج سلعة معينة ^(١)، فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه » ^(٢)، « إن السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد » ^(٣).

٢ - أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة ربح صاحب المال، و يظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال، فرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثانى قيمة عمله، وإنما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين « فى درجة ما من تطور انتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة)، أى بيع سلعة فى سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهى بالعكس : ن - س - ن مع ربح . أى شراء فى سبيل بيع مع ربح . وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى ما يسميه ماركس القيمة الزائدة ، و زيادة رأس المال هذه فى التداول الرأسمالى واقع معروف لدى الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخياً، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، ولا يمكن لها أيضاً أن تنجم عن ارتفاع الأسعار ، لأن الخسائر والأرباح لدى كل المشتريين والبائعين تتوازن ^(٤) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة « يجب أن يتمكن صاحب المال من

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ، ص ٢٥ .

(٢) المرجع نفسه : نفس الموضع .

(٣) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ماركس : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ص ٢٦ .

اكتشاف سلعة فى السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هى أن تكون مصدراً للقيمة^(١).

أى سلعة تكون عملية استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة : إنها قوة العمل الانسانى. إن استهلاكها إنما هو العمل، و العمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التى يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى .. وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى انتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالى أجره عنه^(٢).

و من ثم تتراكم كمية معينة من المال فى أيدي عدد من الافراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين، الذى سرقه الرأسماليون، نتيجة إحتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ - إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع والجشع تؤدي الى أن يتغلب كبار المالىين على الضعاف من منافسيهم وتآليف شركات قوية تستغل المال الى ابعاد حد، وينتهى المالىون المتواضعون، وأهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه، ولا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب، بل وعلى العامل الزراعى أيضاً، بل إن الامر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»^(٣).

إن كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضاً.

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

(٣) كارل ماركس : رأس المال ، المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ .

٤ - إن الطبقة العاملة وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتما على الرأسماليين، فتنزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، وبهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما إلى مجتمع اشتراكى. وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث.... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لمحجى الاشتراكية الذى لا مناص منه. إنه المحرك الفكرى والمعنوى، أما العامل المادى لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التى تثقفها الرأسمالية ذاتها وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذى يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يفتنى باستمرار، يصبح حتما، نضالا سياسيا يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا). ولابد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدى الى انتزاع الملكية من مغتصبها»^(١).

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية من ص ٤١ - ٤٢ .

ثانياً

المادية الجدلية

و تقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الازدواج وصراعها : كل شئ طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشئ أو الظاهرة، بل يفضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل الى التطور، ويرى ماركس أننا نجد التضاد في الشئ الواحد؛ الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشئ، وبالتطبيق على الواقع السياسى نجد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى.

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفى : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار، أما التغير الكيفى فيحدث من التحول فى الكيف أو الصفات، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتزيد فإن التغير الكيفى لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا أختفت الملكية الرأسمالية وهى الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة . فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، وقضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه . فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره ، ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع إنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد ، ويرفعه إلى أعلى . وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لا نهاية .

ثالثاً

المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقاً للتنظيم الاقتصادي وأساليب الإنتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الإنتاج المادي هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة :

المجتمع الشيوعي البدائي، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالي، والمجتمع الاشتراكي، وهذا الأخير يرى ماركس أنه سينتهي حتماً إلى المجتمع الشيوعي حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية تربينا أن المجتمع الانساني الذي ابتدأ بالنظام الشيوعي لابد وأن ينتهي حتماً إلى النظام الشيوعي. وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقاً لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذي سبقه.

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه إلى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة في حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعي توقفها المفاجئ عند مرحلة المجتمع الشيوعي. وكان الأولى بماركس أن يقرر - اتفاقاً مع مذهبه العام - أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التي قدمها لا تلبث أن تعود وتتكسر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعي.

رابعاً

مصادر الماركسية الثلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الورث الشرعى لخير ما أبدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الالمانية، والاقتصاد السياسى الانجليزى، و الاشتراكية الفرنسية»^(١). ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ - الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية، وبيننا مراراً عديدة الأخطاء التى تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيغل الذى قاد بدوره الى مادية فيورباخ. وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك، ونسبية المعارف الانسانية التى تعكس المادة فى تطورها الدائم. ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية و طورها، فانهى بها الى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشرى^(٢).

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى و السياسى والثقافى ... الخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادى ظهرت فى مؤلفه الضخم (رأس المال).

٢ - الاقتصاد السياسى الانجليزى : لقد تكون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قبل ماركس فى انجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصاً عند آدم سميث ودافيد ريكاردو اللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساساً علمياً خالصاً وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية فى نظرية ماركس الاقتصادية.

(١) لينين : ماركس - الماركسية ، ص ٦٩ .

(*) فيورباخ : لودفيج ، عاش ما بين عامى ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادية وملحد ألماني .

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٠ .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعي، ورأى المجتمع الرأسمالي الحر النور، تبين فوراً أن هذه الحرية تعنى نظاماً جديداً لاضطهاد العمال واستثمارهم، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته المحركة. ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال، وضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع ورأس المال، في سبيل إقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة البروليتارية. ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية^(١) والاقتصادية.

(١) لينين، المرجع السابق . ص ٧٥ .

خامساً

الجانب السياسى للماركسية

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماماً مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية، ولا زال مداد الاقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية. كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها فى كثير من المجتمعات التى لا زالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام.

و الماركسية لا تقوم على الأوهام، و لا تتركز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام، وتتنظر فى الوقت عينه فى علاقة هذا الانسان بالبيئة التى تكتنفه، كما أنها تضع فى اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية و اقتصادية تلازم الانسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

و الانسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل و يتغير و يتجدد، ومع ذلك فكل تغير و تجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، و بعبارة أخرى إن الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلو أبدي، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية فى معنى الخلود، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة انسانية خالدة^(١).

إن ذات الانسان عند الماركسيين إنما تتجلى فى عمله اليومى، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا فى إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالى من نتاجه، وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «إن الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر

(1) Herve, P. : L'Homme Marxiste , Les Grands Appels de l'Homme contemporain , P. 79 .

بمنظور، أو شاهد بما يرى ... إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل إنسان منخرط فى الجماعة، غارق فى يمها، يعرف التكتل الشعبى، ويمى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكن وسائر الأمور التى تذخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون، عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

و الماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى، وتنادى بالمساواة، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً و سياسياً «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو، و الدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى، والمساواة تلعب دوراً هاماً فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الاقطار» (١).

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضاً لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر، من حيث هم بشر، شيئاً مشتركاً، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم، و لكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة انصاف الانسان بأنه انسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم أناس، ففى أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية كان من الجائز أن تتناول المساواة، فى أقصى حدودها، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء والعبيد

(١) انجلز : ضد دوهينج ص ١٣٥ .

واجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت و عدم المساواة لدى الاغريق والرومان اعظم من أية مساواة ... حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا إنها ميزت بين الأحرار والعبيد ... والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيد»^(١).

ويمضى المجلذ فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يوائم كل المواءمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن ننفي الاشتراك بالخبرات التى ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالاحرى الى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية. وقد نمت من جهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها، أثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهى الطبقة البورجوازية، وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعى وغدت هذه المطالب موضوع الساعة فى نظر التقدم الاقتصادى فى المجتمع آنذاك، ولم يكن فى وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب بالمساواة عينها لمصلحة الجماهير الفقيرة جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، فى غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالجنان معظم وقتهم للعمل فى خدمة سيدهم الاقطاعى وأن يذلوا له و للدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية، و حذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات

(١) المرجع نفسه : ص ١٣٧ .

السياسية»^(١).

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها لارتباط الند بالند «نمت هذه الدول نمواً بروجوازيًا، وأصبح من الطبيعي أن تنصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحرية والمساواة على إنهما حقوق الانسان. وما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي هو أول دستور اعترف بها، يؤيد في الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين في أمريكا، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية، وقدمت الامتيازات العرقية»^(٢).

ثم يستمر انجلز في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وعلان الدستور الأمريكي فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة، صاحبها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلمها بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة، وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا. بمحو الطبقات ذاتها ... أولاً على شكل ديني بالاستناد الى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواة. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب، أى في مجال الدولة وحده، بل ينبغي أن تتحقق كذلك بالفعل في المجالين الاقتصادى والاجتماعى»^(٣).

ويخلص انجلز الى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتاري، إنما هي نتاج التاريخ ... وإن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة

(١) المرجع نفسه. ص ١٢٨ .

(٢) المرجع نفسه. نفس الموضع .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٣٩ .

كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، ولئن بدت اليوم، فى هذا المعنى أو ذاك، أمراً بديهياً فى نظر الجمهور الغفير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمحاكاة تقليد شعبى عميق الجذور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل فى ثقافة القرن الثامن عشر كله^(١).

ولكن هل تقرر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعاً فى بوتقة واحدة، وصبهم فى قالب واحد؟ إن المساواة التى تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التى تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية. فإذا زعم برودون^(*). مثلاً أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الإنتاج فيه تخضع للملكية مشتركة فعلاً لا للملكية موزعة. وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتى النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيدك صرحه، وينسف دعائمه نسفاً، ويستعيض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحه ودعة وترف وعطالة وتقاعس، إنه لن يكون مجتمعاً سكوتياً راكداً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبذل جهداً، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، تقوم فيه نقائص ومفارقات، وإن تصور أى مجتمع على وجه يفاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعاً ميتاً ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى. ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الإنتاج لا تبقى فيه ملكاً خاصاً للأفراد بل تغدو ملك المجتمع

(١) المرجع نفسه. الموضع نفسه.

(*) بيير جوزيف برودون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى عاش ما بين عامى ١٨٠٩ -

كله. وكل عضو من اعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به. وبموجب هذا الاتصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما بذله.

و يبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حقى متساوى، والحق المتساوى إنما هو إخلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى و الآخر ضعيف، أحدهم متزوج و الآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال و لدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل و بالتالى تساوى الحصص من مخصصات الاستهلاك الاجتماعى ينال الواحد عملها أكثر من الآخر، ويظهر أغنى من الآخر، ولتلافى هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق فى الثروة، وهى فروق مجمعة، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمراً محالاً، لأنه يصبح من غير الممكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الانتاج، على المعامل و الآلات و الأرض وغير ذلك، ويترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الانتاج، و بذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات^(١).

لا بد إذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الاولى والدنيا من المجتمع الشيوعى إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى»، البرجوازى، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية. إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى.

(١) لينين، الدولة و الثورة، الترجمة العربية ص ١٢٣.

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره : من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديموقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحريرها، و الديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ أفهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية. ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة، وإنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتعطى امكانية تخطيط آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامى والشرطة، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء منثورا، ومحوها عن وجه الأرض، واستبدالها بآلة دولة أكثر ديموقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية (١).

* * *

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ ما هو دورها؟ وما هو موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة

(١) المرجع نفسه . ص ١٢٩ .

وتعقيدا. ويقول لينين « لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد وعن غير عمد، ممثلو العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية والحقوق البرجوازية، الاقتصاد السياسى البرجوازي، و الصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة، وكثيرا ما تخطط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية، وكثيرا ما يجرى ذلك، لا من قبيل ممثلى التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعى من جانبهم)، بل أيضا من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية، اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شئ ما الهى، شئ ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيههم، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ » (١).

و يربط لينين بين هذه المزاغم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية تبرز وجود الرأسمالية» (٢). ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، ويعتمد من كتاب «البحر المعروف» أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان. وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض. يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد، وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتى كثيرا ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل فى وضع أعلى فى حالات نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أو الدولة بوصفها جهازا لقسر الناس، قد

(١) المرجع نفسه. ص ٥.

(٢) المرجع نفسه. ص ٧.

ظهر انقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدوام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر، (١).

كان المجتمع الشيوعي البدائي خلوا من الارستقراطيين. ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكي عبيد أول انقسام كبير الى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً. ثم ظهر مجتمع الاقطاع، فكان الانقسام الاساسى فى المجتمع : كبار مالكي الأراضى، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكا تاما، ولكن مالك الأرض الإقطاعى لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الأشياء، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأخير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة .

ونتج عن تطور التجارة، والتداول النقدي، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هى طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال» (٢).

وأن مالكي رأس المال، مالكي الأرض، مالكي المصانع والمعامل، كانوا ومازالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذى يتألف معظمه من بروليتارين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج ، فقد انقسموا مع مجيئ الرأسمالية الى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) الى بروليتارين وتحول الآخر (الأقلية) الى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية (٣).

(١) المرجع نفسه. ص ١٠ .

(٢) المرجع نفسه . ص ١١ .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٢ .

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت الى انتقالها من مجتمع الرقيق الى مجتمع الاقطاع الى المجتمع الرأسمالي ثم الى النضال العالمى الراهن ضد الرأسمالية فإن «الدولة كانت على الدوام جهازا معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتاتا، أو تقريبا، بأى عمل غير الحكم، ينقسم الناس الى محكومين وإلى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم إسم الحكام أو ممثلى الدولة. وهذا الجهاز. هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين، يجعل فى يديه دوما جهازا معيناً للقسر الجسدى سواء تجلّى قسر الناس هذا فى العصا البدائية. أو فى طراز سلاح فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى وأخيرا فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصر»^(١).

و يستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمتها، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقا إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابى العام هما، بالمقارنة مع نظام الاقطاع، تقدم هائل : فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت

(١) المرجع نفسه. ص ١٤ .

طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن أنشاء حركة العمال العالمية، ومن تنظيم العمال فى العالم كله فى أحزاب، فى الاحزاب الاشتراكية التى تقود عن ادراك نضال الجماهير ... ولكن المنافقين الواعين من العلماء و الكهان ليسوا بالوحيدين فى تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع^(١) .

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة فيقول نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هى المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقى الاستثمار، ولا يمكن لمالك الارض أن يكون مساويا للعامل، ولا للجائع أن يكون مساويا للشعبان. إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التى تحمل اسم الدولة، والتى يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة إنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازى، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من ايدى الرأسماليين و أخذناها لانفسنا، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله «وعندما ينعدم فى الدنيا امكان الاستثمار، عندما ينعدم ملاكو الأراضى، وملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذى يصاب فيه البعض بالتخمة ويجوع آخرون، عندما تزول امكانات ذلك، عندئذ نترك هذه الآلة للتخيط. عندئذ تزول الدولة، و يزول الاستثمار^(٢) .

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم، وإنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد فى مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما^(٣) .

(١) المرجع نفسه . ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٣٠ .

(٣) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية . ص ٤٤ .

وهذه الدولة التي ولدت فى قلب التناحرات الطبقيّة، وتصبح «دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة إقتصاديّاً، والتي تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاختضاع الطبقة المظلومة واستثمارها» (١).

إن الاشتراكية إذ تؤدى إلى الغاء الطبقات، تقود بالتالى إلى الغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلاً أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الانتاج فى صالح المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نافلاً فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه (٢).

يقول انجلز «إن المجتمع الذى سينظم الانتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها إلى متحف الآثار إلى جانب المغزل اليدوى والفأس البرونزية» (٣).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما، إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة إلا وانتهت الحرية، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة - هذا العنف المنظم - مع تطور المجتمعات حتى تفصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة الغاء تاماً، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية. فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

* * *

(١) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤ .

(٢) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية . ص ٤٥ .

(٣) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٥ .

الا أن زوال الدولة، وزوال الاستثمار، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالى الحافل بالتناقضات، الى مجتمع ديمقراطى يرى من القسر والإكراه مجتمع الغد، المجتمع الشيوعى، وقد درس لينين هذه الديكتاتورية نظرا وعملا، وبين أنها اداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال فى سبيل تحرير البروليتاريين فى قطر واحد معين، بل أن «مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة فى جميع الاقطار»^(١).

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميل الى الانحصار فى النطاق القومى الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم الى أبعد من حدود أفقهم القومى - مبينا ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك»^(٢)، إن على الاشتراكي الديمقراطى الحق أن «يناضل ضد ضيق الافق القومى. وضد الميل الى الانحصار والانزال والى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من انصار النظر الى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار أخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة»^(٣).

أن الأهمية الحققة، واتحاد الشعوب فى المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام اقتصادى عالمى واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتارى العالمى «وتثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة و الأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأهمية الثورية»^(٤).

(١) ستالين : أسس اللينينية ، الترجمة العربية ص ٤٠ .

(٢) المرجع نفسه . ٧٩ .

(٣) المرجع نفسه . ٨١ .

(٤) المرجع نفسه . ٨٠ .

تحدث لينين في بحوثه و محاضراته و كتبه عن صلة الأمم والدول و الاقوام والطبقات بعضها البعض، وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وفي طليعتها مسألة الحرب والاستعمار، ورأى أن حرب ١٩١٤-١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حرب استعمارية، حرباً من أجل تقسيم العالم، من أجل إقتسام وإعادة اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك، ولكن الحرب العالمية الأولى تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق المالبين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقهم وخذعتهم وضللتهم، وعلى صعيد الخراب العالمى الذى سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى الى غير الثورة البروليتارية وظفرها، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الاحوال التى يتأتى عليها أن يجتازها^(١).

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة، درجة عالية جداً، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حداً مريعاً، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع فى منتهى الشدة والقوة، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار، أى الرأسمالية التى سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها، إلا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية فى المجتمع، ويمهد فى الوقت نفسه الى السير فى طريق الاشتراكية .

(١) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٠ .

سادساً

هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق فى الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق فى المذهب الماركسى، والواقع أن للماركسية مذهباً أخلاقياً يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الاخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ فى المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعى.. يقول لينين فى هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية و الحقد لدى الجماهير، تنمية الوعى الطبقي وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيداً، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال و الفلاحين و صونها من غزو الرأسماليين و حسب ، فذاك ينبغي أن تفعلوه، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم، كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغي أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعى الشباب المجتمع الشيوعى. البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدروا على تحقيق ذلك الا إذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صينغ و أوامر و تعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شئ حى ينسق مباشرة عملكم فاتخذتم الشيوعية هادياً يرشد نشاطكم العملى كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر فى سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بديهى أنهم يزعمون غالباً أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا، وتتهمنا البرجوازية فى الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق «وفى تلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب، ويث الضلال فى عقول العمال والفلاحين فبأى معنى ننكر،

نحن، الاخلاق؟ إننا ننكر الاخلاق الذى تبشر بها البرجوازية فى دعواها أن الاخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة نقول، بداية، إننا لا نؤمن بالله وإننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية... وكل أخلاق من هذا النوع. أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون نقول إنها خداع يغش العمال و الفلاحين و يضممر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين».

ويستمر لينين فيربط بين الاخلاق و النضال البروليتارى فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين».

وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضروري أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك، ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذى يوكل الى الاله الطيب، لأن هذا الاتحاد لم يكون فى وسعه أن يصدر الا عن المعامل و المصانع الا عن البروليتاريا المثقفة و قد استيقظت من رقتها الطويلة، وغفوتها المديدة... إن الاخلاق، إذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى، لم تكن فى رأينا موجودة. وعندنا أن الاخلاق، كل الاخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتارى.

ويمضى لينين فى تحديد منازل النضال، وبيان ما يشبه أن يكون فى نظرة الانتقال من جهاد أصغر الى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر. لأن أياما قليلة كانت تكفى ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين - لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور - ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين، ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنفا حذف الطبقات، فالانقسام

الى عمال وفلاحين يظل دائما، واذا قبع فلاح فى قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أى القمح الذى لا يحتاج هو اليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، وغدا الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز ، تحول هذا الفلاح عندئذ الى مستغل، وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا يعينى أن يجوع الآخرون ؟ إنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمان أعلى). إن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة على أرض مشتركة. فى معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا سهل التحقيق ؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين .

فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة، أن تعيد تربية و تثقيف قسم من الفلاحين، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة الفلاحين الموسرين . الذين يثرون من يؤس الآخرين).

«ذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد، ولا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر، و طرد الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين، وأن تحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه ديكتاتورية البروليتاريين، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته» .

إن الاخلاق فى نظر الشيوعية، تتمثل كلها فى نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة فى موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى إلى أعلى والنهوض به للتحرر من استغلال العمل.

الفصل الثانى
برنارد بوزانكيت
قمة المثالية فى انجلترا

الكتاب من مقتنيات مكتبة جامعة القاهرة

أولاً : بوزانكيت
حياته و مؤلفاته و مركزه بين
فلاسفة المثالية

أولاً: بوزانكيت

حياته، ومؤلفاته، ومركزه بين

فلاسفة المثالية

أ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات و بواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب أن يتطبع ويتشكل بما تتأثر به يعمق فى حياتنا، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي تعبر وترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا. وعلى ذلك فإن بوزانكيت يرى أنه ما من تأثير عميق في حياتنا إلا وله إنعكاس على فلسفتنا، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة.

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المشالى الانجليزى مقالته الرائع عن الحياة والفلسفة، ذلك المقال الذى أورد فيه كيف تكونت فلسفته إبتداء من حياته أو بمعنى آخر كيف أثرت الاحداث و القراءات والتجارب والخبرات التى تمرس بها فى حياته على بنائه الفلسفى ونسقه الميتافيزيقى.

* * *

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet فى الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثو ميرلند بإنجلترا عن أبوين تربيين، وعن أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأثرة ومتعاونة ومتحابة، تنأى عن الانعزال والانانية وتقبل علي المشاركة في الحياة بأوسع معانيها، محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together، ولقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، باثة فيه روح التعاون والتآزر والحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية

الشاملة، واعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحا مقبلا على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيث علي هذا النحو، مستلهما من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكليتي هارو وباليول بإكسفورد حيث كانت هذه الجامعة في تلك الآونة مركزا ضخما للحركة المثالية في إنجلترا. ولقد كان بوزانكيث متأثراً آنذاك بجيرين ونيومان، وعجبا أن يذهب بوزانكيث إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب في التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيث الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيث من عام ١٨٧١ مدرسا بتلك الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها ويعززها حتى عام ١٨٨١ حيث ترك عمله الجامعي مرتحلا إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفي لندن أهتم بوزانكيث إهتماما كبيرا بالمجتمع و تنظيمه، و بالحياة الاجتماعية، وبالقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصبا معيناً، ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك، وفي هذه الفترة وفي عام ١٨٨٤ قام بوزانكيث بنشر واشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا Logic and metaphysics » و بعد عامين قام بترجمة كتاب هيغل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine-art». وفي هذه الفترة أيضاً كان إهتمام بوزانكيث منصبا علي المنطق والمعرفة، فنجدته يكتب عام ١٨٨٣ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة، كما ينشر في عام ١٨٨٥ كتابه «المعرفة والواقع Knowledge and reality»، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذي

يقع فى مجلدين كبيرين « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or The Morphology of the Knowledge وفى عام ١٨٨٥ يظهر كتابه أسس المنطق .Essentials of Logic

كما اهتم أيضاً وفى هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» Ahistory of Aesthetic كما نشر فى العام الذى يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون . Companion to plato's Republic

وفى عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة الإنجليزية لكتاب زيجفارت «المنطق»، وكانت مترجمة هذا الكتاب هى هيلين دندى، فأعجب بها بوزانكيت، ولعل أهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الأهتمام و نفس الخط المثالى عنده وعند هيلين دندى ولهذا فقد تم اقترانه بها فى نفس العام، و مكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملاً رسمياً، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣، وهو العام الذى عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز، وفى الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣، نشر بوزانكيت كتابه «سيكولوجية الذات الاخلاقية» Psychology of the moral self عام ١٨٩٧. وفى عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيت مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical theory of the state، ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التى سادت هذه الفترة هى سياسية وأخلاقية فى المحل الأول، أو هى تطبيق للخط المثالى الكلى على مجالى الأخلاق والسياسة.

ولقد مكث بوزانكيث في وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات إنتهت في عام ١٩٠٨، لكنه ألقى في جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة *The Principles of Individuality and Value* وقيمة ومصير الفرد *The value and destiny of the Individual* في عامي ١٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف، فكتب في عام ١٩١٣ كتابه «التمييز بين الذهن و موضوعاته، ثم تلاه في عام ١٩١٥ بكتابه « ثلاث محاورات في علم الجمال، كما كتب كتابا في الاخلاق أسماء «بعض الاقتراحات في الاخلاق».

ثم ظهر له كتابان في عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته وعن أن جوهر و لباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمي هذا الكتاب باسم «ما هو الدين» *What religion is* أما الكتاب الثاني فيعتبر ختاماً لأبحاثه في المنطق. وقد أسماه التضمن والاستدلال التسلسلي *Implication-and Linear inference* وقد ذهب في هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذي يجب أن نأخذه موضوع الاعتبار هو الاستدلال النسقي والعضوي الذي تترايط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات في كلية ووحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلي الذي ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبشرة.

وتأكيدا لإتجاه بوزانكيث الوجدوى والكلى هذا نجد بوزانكيث يحاول التوفيق بين الآراء والفلسفات المتعارضة في كتاب له أسماء «التقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة». وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١، كما نشر بوزانكيث أيضاً في هذه المرحلة العصيبة من حياته مؤلفات عديدة أخرى، فظهر له كتاب «المثل العليا الاجتماعية والدولية» و «ثلاثة فصول في طبيعة العقل»، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن «الحياة والفلسفة» عام ١٩٢٤، وهو المقال الذي بين فيه بوزانكيث

تأثير الأحداث العميقة في حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى، وفى عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم و الفلسفة ومقالات أخرى» بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيت.

وفى الثامن من فبراير عام ١٩٢٣، توفى بوزانكيت فى لندن، بعد أن شارك فى الحياة الاجتماعية، وساهم بتأليفاته المثالية فى الجانبين الفكرى والتطبيقاتى. لقد اتسم بوزانكيت بصفة الموسوعية، كما اتسم بسمة التعمق فى نفس الوقت.

وكان فى حياته ودودا عطوفا، حلو المعشر كثير العلاقات، يقبل على الناس ويقبلوا عليه، بعكس رفيقة برادلى الذى قفل على نفسه صومعته الفكرية، مغلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت.

وإذا كنا فى الفلسفة لا نعى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة فى بنائه الفلسفى، فإن بوزانكيت يكفيننا مؤونة البحث عن هذه النقطة، ذلك أنه اعطانا فى مقاله الطيب «الحياة و الفلسفة» الذى نشره له مويرهيد بعد وفاته بعام واحد، وفى عام ١٩٢٤، التجارب العميقة التى شكلت مذهبه و نسقه الفلسفى فلترك لبوزانكيت الآن الحديث عن هذه النقطة.

* * *

يقول بوزانكيت لقد أخبرنى فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتي الاجتماعية والسياسية الا حيثما قام بزيارة منزلى القديم فى مزرعة نرثميرين Northum Brain ومنزلى القديم فى تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافى واجدادى و كان يسوده تعاون فى العمل و محبة فى العلاقات وتعاطف متبادل، كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات فردية تشذ عن الروح الجماعية والكلية

السائدة. وفي مثل هذا البيت العائلى الكبير، كانت الرعاية و العناية مخوط بالطفل الغريب، حتى إذا ما شب و أصبح كبيراً يافعا اندمج فى الاطار الكلى للعائلة، ومارس فيها دورا متناسقا و متوافقا مع أدوار الآخرين، و هنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together. و هنا يقرر بوزانكيث بأن فن الحياة مع الآخرين هذا، كان بمثابة اللبنة الأولى و نقطة البداية فى نظريتى الاجتماعية و السياسية، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيرى فى مجالات المنطق و الاخلاق و الجمال و الدين. كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ الأخرى من هذا النظام العائلى المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية فى بوتقة الإرادة العامة general will، و مثل الحياة العضوية Organic و الرظيفية المتكاملة، و مثل ذوبان التناقض Contradiction فى سياق وحدة أعلى. و قد استفاد بوزانكيث من كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى.

* * *

ثم يذكر بوزانكيث بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا، وهى أنه حينما بدأ بتناول قصة العهد الجديد تناولا نقديا، و دعى لسماع محاضرة فى لندن من كارز مرموق هو الدكتور مورهاوس Moorhouse، و بعد صولات و جولات نقدية لقصة العهد الجديد. قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة، ولكن ما معنى كل هذا الجدل معى .. أئننى أعلم أن هذه الأمور صادقة، و هذا يكفى.

ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيث، و من هذه التجربة التى عاشها مع مورهاوس، فكرة إننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل و النقد و التفسير، وأن الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجزئ عملياته و يفكك وحدته، وأنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين، وأن هذا الاعتقاد وحده كاف.

ولقد أثار ذهن بوزانكيث بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر، The other world وقاده هذا إلى عالم المثل الافلاطونية المقابل لعالم الأشباح، ذلك العالم المثالي الذى تسوده القيم والأخلاق والمعرفة الحقة والخيرية.

ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمنا هذا الذى نحياه لا فى عالم آخر، وحينما أتى هيجل، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم، بنى بوزانكيث نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل وروح.

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيث الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه نحو الوحدة الكوزمولوجية ألا وهى التجربة الجمالية aesthetic experience ، ذلك إننا نجد فى الجمال التقاء أو وحدة بين الطبيعة و بين الحرية، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص و العام، ونلمس فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالطبيعى. ولقد اقتضى هذا من بوزانكيث أن ينظر الى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة. فالقبح عند بوزانكيث ليس غيابا للجمال أو نطاقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه.

ويقول بوزانكيث إننى إطلعت بعد ذلك على مذهب اللذة وإرتباطه بمذهب المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل ثم اطلعت أيضا على كتاب سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical studies وبكتابات توماس هل جرين، التى هاجمت آراء مل وسدجويك ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار الإرادة العامة، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى.

وكل التجارب السابقة التى أثارت ذهنى، وارتبطت بأرائى وأفكارى، كان لها تأثيرها الفذ أيضاً على المنطق باعتباره نظرية للفكر، فلما كانت الحقيقة واحدة، والعالم عقلى وشعورى وواحد، والأخلاق كلية، والدين كلى : كان المنطق أيضاً منطقاً شعورياً يقظاً يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات و قضايا واستدلالات، وإنما يقوم على اعتبار أن حكماً واحداً يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم. ومن هنا كان الحكم عند بوزانكيث كلياً يشير إلى العالم كله، وشعورياً تنبث فيه الروح الكلية الشاعرة.

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المعيار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبرتنا، وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذى يربط الحقيقة كلها بالعقل كله، إنما تأدى إليها بوزانكيث - كما يقرر ذلك هو - من الحقلين الدينى والأخلاقي. إن وحدة الدين التى لا تقبل التقسيم أو التحليل، ووحدة الأخلاق التى لا تقبل القواعد أو الصيغ أو الأوامر الأخلاقية، تأدت ببوزانكيث إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم منصّب على العالم بأكمله.

وهى بوزانكيث أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سريان العقل فى موجودات الطبيعة، وتغلغل الروح فى كياناتها، وولوج ملامح الفكر، وكمالات المنطق فى الكائنات العضوية، ولوجها فى الإنسان الواعى، كما يقرر بأن الحرية موجودة فى المجتمع، وفى الأخلاق، وفى الأفعال والتغيرات وهى لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها فى الكل والوحدة الكلية، التى تعطىها حقيقتها.

إن تجاربنا وخبرتنا. بما أنها مرتبطة و كلية، فإنها تحتوى على كل العالم، بما فيه من قيم أبدية و كلية. ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا وبالعالم أخلاقنا وقيمنا.

وفي الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيث « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيث بأن هناك صعوبة تتعلق بإمكانية وصولنا الى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التي نعيشها في حياتنا. ولكن الذي يجده بوزانكيث دائما في ذهنه هو امتداد و اتساع الاشياء التي يمتلكها مباشرة، فنحن نمتلك اللحظات المحدودة والاحساس البسيط بالعالم، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذي يحيا في أعماق التجربة، والروح، والماهية المتعلقة بالكل : ذلك الكل الذي يتضمن التغير و التحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكيته .

و ينهى بوزانكيث مقاله هذا الرائع بقوله « إن فلسفتي إذن ما هي إلا نسج نظري للبناء، الذي قادتنى اليه تجاربي... ».

ب - مؤلفاته :

لقد كتب بوزانكيث في كل الميادين، وألف في كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا :-

المنطق بوصفه علم المعرفة

في « مقالات في النقد الفلسفي »

1 - Logic as the science of knowledge .

نشرة سث وهولدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism .

2 - Knowledge and reality .

المعرفة والواقع. نشر عام ١٨٨٥ .

3 - Logic or the Morphology of knowledge

نشر في مجلدين عام ١٨٨٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١).

4 - Essays and Addresses .

مقالات و أحاديث - نشر عام ١٨٨٩ .

5 - History of Aesthetic .

تاريخ علم الجمال - نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤) .

6 - The civilization of Christianity and other studies .

مدنية المسيحية و دراسات أخرى - نشر عام ١٨٩٣ .

7 - Companion to Plato's republic .

المرشد الى جمهورية أفلاطون - نشر عام ١٨٩٥ .

8 - Essentials of Logic .

أسس المنطق - نشر عام ١٨٩٥ .

9 - Psychology of the moral self .

ميكولوجية الذات الاخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ .

10 - Philosophical theory of the state .

النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ .

11 - The principles of Individuality and value .

مبدأ الفردية و القيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ .

12 - The value and destiny of the Individual .

قيمة الفرد و مصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ .

13 - The distinction between mind and its objects .

التمييز بين الذهن و موضوعه - نشر عام ١٩١٣ .

14 - Three lectures on Aesthetic .

ثلاث محاضرات فى علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ .

15 - Social and International Ideals .

المثل العليا الاجتماعية و الدولية - نشر عام ١٩١٧ .

16 - Some suggestions in ethics .

بعض الاقتراحات فى الاخلاق - نشر عام ١٩١٨ .

17 - Implication and linear inference .

التضمن و الاستدلال التسلسلى - نشر عام ١٩٢٠ .

18 - What religion is .

ما هو الدين - نشر عام ١٩٢٠ .

19 - The meeting of extremes in contemporary philosophy .

التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة - نشر عام ١٩٢١ .

20 - Three chapters on the nature of mind .

ثلاثة فصول فى طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ .

21 - Life and philosophy .

الحياة و الفلسفة : وهو ضمن كتاب « الفلسفة الانجليزية المعاصرة، نشره مويرهيد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays .

العلم و الفلسفة و مقالات أخرى - نشره مويرهيد و.ر.س. بوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة بوزانكيت.

كما قام بوزانكيت بنشره، و اشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا » Logic and metaphysics عام ١٨٨٤ ، كما ترجم كتاب هيجل « مدخل الى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine art . عام ١٨٨٦ .

ج - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الانجليزي الى الاقسام الاتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التي كانت رائدة تلك الحركة، و يمكن تقسيم تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠-١٩٠٩) الذي بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل. وتوماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذي كان أنجح وأنشط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التي وضعها ستيرلنج. واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية في مذاهب افلاطون و ارسطو، ومن الاخلاق المسيحية، و من ميتافيزيقا باركلي المرتكزة حول فكرة الله، و من المثالية النقدية عند كانط، يقول فرانسو هوا «ولقد قبل جرين المذهب الكانطي»^(١)، والمثالية المطلقة عند هيجل.

(1) Houang , F : Le neo-Hegelianisme en englettere . La Philosophie de Bernard Bosanquet , ch. Priemere, P. 15 .

ولقد ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحدته.

القسم الثاني : يطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون. ومنهم إدوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) الذى كان صديقا لجرين. وأهمية جرين ترجع إلى نشره للحركة المثالية فى جلاسجو عام ١٨٦٦ إذ جعل لها مركزين قوين : الأول فى أكسفورد والثانى فى جلاسكو.

أما جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لاهوتيا وواعظا مرموقا، ولكنه أدخل فلسفة هيجل فى كتاباته وأهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له بدون شك نصيب كبير فى تغلغلها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية.

أما جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) : أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة (كوينز) فى كندا فقد كان تلميذا للأخوين كيرد، وكان اسكتلنديا مثلهما. وإليه يرجع الفضل فى الدعوة إلى المثالية فى جامعة كوينز، إذ أنه عرض الموقف المثالى هناك : وتوسع فيه، وقدم تعريفات بأبرز ممثلى الفلسفة المثالية الألمان.

أما وليام ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) فلقد كان ينتمى الى الجيل الأول من تلاميذ هيجل. ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمى هيجل ومفسريه، وساهم فى محاضراته وكتاباته معا بدور هام فى تفسير المثالية الألمانية.

ولقد كان ديفيد جورج ريتشى (١٨٣٥ - ١٨٩٠) : صديقا شخصيا لجرين، وتأثر باتجاهات جرين المثالية، وفى عصره كان أرنولد توينبى (١٨٥٢ - ١٨٨٣) يتناول مشكلات التاريخ، وحاول ريتشى أن يحل مشكلة « معقولية التاريخ » أو حاول إقامة فلسفة التاريخ، فتناولها فى ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل.

أما فلسفة السير هنرى جونز (١٨٥٢-١٩٢٢) فكانت ذات نمط مثالي هيجلى، وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى والاخلاص الجرىء، وتلك الحماسة المتقدة التى دعا بها إليها جونز.

أما جون هنرى مويرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) فلقد تلقى تعليمه المثالى فى مركزى الحركة المثالية وهما جلاسكو و كلية باليول باكسفورد، ودرس على كيرد و جرين على التوالى، ولقد استطاع مويرهيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التى ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة. ولقد أدى الطابع المرن، الواسع الأفق، لمثالية مويرهيد أن يخفف حدة التعارض بين التغيرات المختلفة عن الحركة المثالية، وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد.

لقد تابع جون استيوارت ماكنزى (١٨٦٠ - ١٩٣٥) كيرد فى اتجاهه المثالى، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له، وكتب فى كل الفروع الفلسفية إلا إنه لم يكن مؤمسا لمذهب فلسفى مثالى متكامل.

ويقول ريتشارد بيردن هولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبتها فى جميع أوجه نشاطاته الأخرى، وأنه قد عاشها فعلا، وأدمجها فى كل وجه من أوجه حياته المتعددة، فلقد كان فقيها مشرعا وبرلمانيا وسياسيا، ومصلحا جامعا، وفيلسوفًا، وكاتبًا. ونحن نلمس فى جميع كتابات هولدين أقوى إعراف فى اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول فى كتابه « الطريق إلى الحقيقة » Pathaway to reality « إن كل ما فى هذه المحاضرات قد اقتبس عن هيجل... »^(١).

أما السير جيمس بلاك بيلى (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم

(1) Holdane , R.B. : Pathaway to reality . P. 309 (1926) .

هيجل، ويقول عنه هورنليه فى مجلة mind فى المجلد السادس عشر « إنه كان من نواح عديدة، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب». (١)

ولا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا الكبير مع رواد المثالية الإنجليزية:

جون الكسندر سميث (١٨٦٣ - ١٩٣٩) فلقد تلقى تعليمه فى أكسفورد، وفى الكلية التى ظهرت فيها الحركة المثالية، ولقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلى وبوزانكيت.

القسم الثالث : ويطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلى وبوزانكيت وجويكم. أما فرانسيس هيربرت برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالى بطريقة خلاقة، بل كان واحدا من اجراً المفكرين المثاليين الإنجليز.

و نحن نجد فلسفة برادلى الاخلاقية وهى مشوبة بنزعة هيجلية عارمة، فىرى أن الغاية الاخلاقية هى قبل كل شئ اكتمال الذات وتحقيقها، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف والإرادات أو الاحساسات الجزئية، وإنما هى تبتدئ منذ البداية بوصفها كلا واحدا منهجيا. فالذات التى تعرفها الاخلاق ذات أعلى، ذات كلية، تعلو على هذه الذات الفردية تلك. إن الانسان الذى لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل : لا يستطيع أن يحقق ذاته الحققة أو الإرادة الخيرة.

هذه هى مجمل آراء برادلى كما يعرضها فى كتابه « دراسات أخلاقية »، أما كتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٣) فيعد انقلابا فى المنطق، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي، وبرادلى يبدأ بالحكم فى منطق : لانه يرى أن الحكم لا التصور

(1) Hoernlé : mind Journal , volume 16,P. 549 . (1907) .

هو الصورة المنطقية الأولى للوحدة الأصلية للفكر. والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ما هي عليه مهما تغيرت المعطيات، وهي ذلك الجزء من مضمون الشعور الذي أوقفه الذهن وأخرجه بالتالي من مجال الزمان. ومع ذلك فبرادلى يقصى علم النفس عن مجال المنطق. وهو يعرف الحكم بأنه هو «الفعل الذي يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك» إلى واقع متجاوز لذلك الفعل»^(١).

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى : فالحكم أقرب كثيرا الى الادراك المباشر أى إلى المادة الحسية، كما يبدو بصورة بسيطة أولية فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال لا يفترض مبدئيا أساسا عقليا. وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم ؛ إذ أن برادلى يؤكد أن الصورة البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعاً سابق منطقياً على الاستدلال الصريح وأن يكن الإثنان معا وجهين لعملة واحدة.

ويرى برادلى إننا حينما نحلل الاستدلال ؛ فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة : المعطيات، و فعل العقل فى الاستدلال، والنتيجة. ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه « أسس المنطق » وأخذ برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت « أسس المنطق » وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقاها من بوزانكيت، وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ.

وفى مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلى الشهير «المظهر و الواقع». وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا : هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، والثانية تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية.

(1) Bradley; F. H. : Principles of Logic. Book II, Part II, P. 286.

وبالنسبة للمهمة الأولى للميتافيزيقا : نجد أن برادلى يعرف الواقع Reality بأنه مقابل المظهر من جميع النواحي بحيث لا يكون علينا؛ لكى نبر عن طبيعته كما تصورها برادلى إلا أن نستعيز عن الصفات السالبة التى ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية. هذه الصفات السالبة هى أن هذا المظهر ليس الظاهرى Phenomenal، كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر. والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Relational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب المعنى و القيمة، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر. أما الواقع فهو ما خلا من التناقض وهو وحدة و كلية واستقرار وانسجام، كما أنه شامل لكل شئ، وهو حقيقة كاملة، وبالاختصار هو المطلق.

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر، ولذلك فإن برادلى فى دوامته الديكالكتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية، الشئ و الصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية و الفعل والانفعال، الجوهر و هوية الاشياء بل وهوية الذات و كل علم طبيعى، والخطأ والخير والشر بل الدين والله لا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر. و هنا يعود برادلى ويقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدنا منعزلين، و لكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر : إذ المظهر - رغم كل شئ - شئ ما، و ليس عدما، و لذلك لا ينبغى أن ينتمى الى الواقع على نحو ما، و من جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو فى ذاته و بذاته و إلا لكان عدما. فمن الواجب - تبعاً لهذا - أن يشتمل الواقع على المظهر على نحو ما.

و على هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته و أن الواقع فى حاجة الى المظهر ليكمل ذاته مضمونا وواقعية، أما كيف

ينتمى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة، و كيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلى.

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفى الآن بأن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفععة وسط ذلك التيار المثالى. لقد تعمق برادلى، أما بوزانكيت فلقد أصل المذهب المثالى و بين ارتباطاته بكافة النواحي السياسية و الأخلاقية و الدينية والاجتماعية و الجمالية. فجاء مذهبه كاملا غاية التكامل، تاما فى أنقى مستوى فكرى من التمام و الكمال. و سوف نرى فى خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا و تطبيقا.

و يبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جويكم (١٨٦٨ - ١٩٣٨). و لقد اهتم جويكم بنظرية الحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى و بوزانكيت، و الحقيقة عنده نسقية و ترابطته وليست هى التطابق بين الفكر و الواقع، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة على أصل خارجى، كما أنها ليست تسجيلا لأشياء مستقلة عن الشعور، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حسيا مباشرا. إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق، و أى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها الا اذا نظر إليها فى ضوء النسق، و الحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه.

و هذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا لفلسفة بوزانكيت، و لا يعزى لذلك لجويكم أى فضل اللهم الا فى ترديده لآراء برادلى و بوزانكيت على وجه خاص.

و بعد تلك المرحلة من تطور المثالية الانجليزية فنهزت أقسام أخرى أقل شأنًا من تلك التي ذكرناها، فظهر ماكس جارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) بمذهب الكثرة، و ظهر باليسون (١٨٥٦ - ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية، و سار على منواله جيمس ست (١٨٦٠ - ١٩٢٤) و سورلي (١٨٥٥ - ١٩٣٥) وراشدال (١٨٥٨ - ١٩٢٤)، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهية و فلاسفة الدين مثل جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) و كلمن وب الذي ولد عام ١٨٦٥ و الفرد إدوارد تيلور (١٨٦٩ - ١٩٤٥) و وليام تعبيل (١٨٨١ - ١٩٤٤). وهناك مفكرون قريبون من المثالية : مثل لورى (١٨٢٩ - ١٩٠٩) و دوجلاس فوست الذي ولد عام ١٨٦٦ و باكس (١٨٥٤ - ١٩٢٦) و هورنليه الذي ولد عام ١٨٨٠، و هربرت ولدن كار (١٨٥٧ - ١٩٣١) و مروتس (١٨٤٠ - ١٩٢٢).

ومع أن متس يضع برادلى و بوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسو هوا يضع بوزانكيت و برادلى فى عداد الفلاسفة الهيجليين أى يضعهم فى قسم مخالف، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو «الهيجلية الجديدة فى انجلترا» فلسفة برنارد بوزانكيت وكأنها فلسفة هيجليه ثم يقرر «أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد واطسون وولاس وريتش وجونس وغيرهم» متناسيا أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالى مترابط.

هكذا كانت الحركة المثالية فى الاجلتراء، عارمة متدفقة، وثرية. وهكذا تبينا أن من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلى والثانى هو بوزانكىت، ومع أن الكثير من مؤرخى الفلسفة قد وضعوا برادلى فى مرتبة أعلى و أن بوزانكىت كان مجرد تابع لبرادلى، إلا أبنى سوف أثبت أن بوزانكىت أقام فلسفة متكاملة، ووضع لنا مذهبها مثاليا شاملا لا يسير فى نفس مسار آراء و مصطلحات برادلى. إن برادلى نفسه يقول لنا إننى مدين فى المنطق لبوزانكىت، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مثمرة فى الآراء كان برادلى « هو المستفيد منها فى أحيان غير قليلة » (١) كما يقول متس.

(١) متس . ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام . الباب الثانى القسم الرابع ص

ثانياً

المسألة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن «محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية»^(١). ويقول بعد ذلك أنه سبب يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيت أن الخط السملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيت فى كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين، على وجه خاص عند هيجل وجرين وبرادلى وولاس؛ وفى هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقامة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبرادلى وولاس»^(٢). ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعاً فى نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه؛ الأولى هى محاولة بوزانكيت تطبيق السيكلولوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعى وفى نظرية المحاكاة. والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى.

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

(2) Ibid., P. viii.

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيت فى بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنى بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «إن الاختلاف الرئيسى يقوم فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى، ودراسته من حيث هو فى ذاته»^(١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل والجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. يقول بوزانكيت إن النظرية الفلسفية «تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات»^(٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشىء، ووجوده وملامحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التى ينظر إليها منها الكيميائى أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها «على أنها كلمة أو حرف مندرج فى كلمات أو حروف كتاب العالم»^(٣)، وهذا هو مانعني بقولنا دراسة الشىء فى ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التى تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتتناول هذه الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيت إن التعبيرات مثل «فى ذاته» و «من أجل ذاته» لا يمكن أن يكون لها مدلول ومغزى إلا إذا اصطليغت بصيغة الكلية فنرى موضعها وعلاقاتها بالكل الذى تنطوى تحته، كذلك نرى مركزها فى هذا الإطار الكلى الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما أنه «ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة»^(٤) وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى

(1) Ibid., P. 1.

(2) Ibid., P. 1.

(3) Ibid., P. 2.

(4) Ibid., P. 3.

العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكي نوقف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيت «إن مثل هذا الشغف إنماسوند وأوقف بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى، والدولة القومية عند المحدثين»^(١).

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا. الأولى: هي نوع الخبرة التي كانت سائدة، والثانية: نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة، والثالثة: نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور السياسى بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقى بالذات وفيه وحده. فلقد كان الحكم الذاتى Autonomy موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به، وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الإغريقى. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التى هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق يمكن أن

(1) Ibid., P. 3.

نتلمس فى صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية، وهذه هي النقطة الثانية. ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات؛ ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذى ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلى متصل. إن العقل الذى يعرف ذاته عملياً على أنه فى «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج فى نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذى كان موجوداً فى دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً فى نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لا بد وأن يرجع «إلى العقول التي تتأمل فيها»^(١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسى، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدتها عند أفلاطون وأرسطو هي أن «العقل الإنسانى لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا فى مجتمع العقول»^(٢) بمعنى آخر إن العقل الإنسانى لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع. وفى هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيت منه) «إن الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل الحياة فى دولة المدينة»^(٣).

(1) Ibid., P. 5.

(2) Ibid., P. 6.

(3) Ibid., P. 6.

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيث في تفسير هذا الرأى فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلى : كل جماعة من الأفراد فى المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم فى أداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومتراطة بعضها ببعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيرات: إذ أن كل عقل فردى لن تكون له قيمة إلا فى ضوء كل العقول التى يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كميّاته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلى، وينتج فى النهاية أن «كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة»^(١).

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزى الذى يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته فى الموناد من أى فكر آخر، ولا غرابة فى هذا فلربما يكون بوزانكيث قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام. والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهرى بين الفكر البوزانكيثى والليبنزى إلى أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقى الذى وقف كل منهما والاتجاه الفلسفى الذى اختطاه لنفسيهما: فبينما يمثل ليبنتز اتجاهاً توفيقاً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بوزانكيث يمثل القمة فى المثالية المطلقة لا يعبر اهتماماً للتجربة والتجريب، ولا يقيم وزناً للحواس والإدراك الحسى، كذلك سنجد على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماتية؛ تلك المذاهب التى أخذ ليبنتز بهجزء منها وأدخلها فى نظامه الأبستمولوجى الميتافيزيقى. علاوة على أن الموناد وهو جوهر

(1) Ibid., P. 7.

بسيط، والبساطة هنا تعنى عدم التركيب، أساس لفلسفة ليبنتز، فمنه تتكون الأشياء والله موند أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيت - فلا تتركب عنده العقول فتكون الأشياء، كما أننا لا نجد نصاً صريحاً عند بوزانكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وابستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعاً بين هذا وذاك بالمعنى الليبننتزي فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... الواقع أن بوزانكيت لا يوافق هذه الآراء جميعاً ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لا معنى له في إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لا معنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئاً تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية السياسية لليونان، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح اتجاه

المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين واللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنساني. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر «وفي أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة»^(١).

ويعزو بوزانكيث لإحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة، وبين كانط وهيغل من جهة أخرى. وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو في الحقل السياسي بإسهامات طيبة، ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاع الطريق أمام روسو «وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح»^(٢)، ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقاً مع الحقيقة القائلة «بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي»^(٣).

(1) Ibid., PP. 10 - 11.

(2) Ibid., P. 12.

(3) Ibid., P. 13.

ويفرد بوزانكيث بعد ذلك فصلاً بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر وبنتم ولكنّه يعود في الفصل الذي يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى «وذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركز على الفردية Individualism، وتخلفت على هذا النحو عن الركب الإغريقي، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيث «لم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق تلك التي رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية في الرؤية»^(١) وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكرى اليونان ... إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو في حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً مشاق السفر وليست نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه.

ويتناول بوزانكيث آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة في الحقل السياسي، ويأخذ في تحليل عقده الاجتماعي ويبحث آرائه، ويرى بوزانكيث أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية؛ فنحن نجد عنده أن «جوهر المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة التي تتمتع بالإرادة وبالحياة التي تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في المجتمع من حيث هم كذلك»^(٢). ويقرر بوزانكيث بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السياسي تبدى لنا في صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيث من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها في نفس الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الإنسان الكلي على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذي يتبع الإرادة العامة وليست منفعتة الخاصة؛ بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى

(1) Ibid., ch. iv, P. 75.

(2) Ibid., P. 87.

مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصيلة المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التى يولدها بها هى حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «وبالقانون الاجتماعى يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التى يكتسب منها معنى الإنسانية الحققة»^(١) ومن ثم تصيح الدولة المتحضرة عند روسو «هى تجسيد للحرية الأخلاقية»^(٢).

لقد تناول بوزانكىت حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة؛ وحاول أن يتلمس إرهابات هذه النظرية فى الفكر السياسى الإغريقى القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التى كانت سائدة ونوعية العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التى ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسى من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن تتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكىت فى هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلى يسير وراء فكر بوزانكىت السياسى من البداية إلى النهاية وأن أى خط آخر غير كلى إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الإرادة الحققة والحرية:

يتناول بوزانكىت فى فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all، فبينما إرادة المجموع لاتعدو أن «تكون مجموع الإرادات

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 93.

الخاصة^(١)، والفردية كأصوات الناخبين مثلاً: فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزله وانفصاله، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع «إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يركز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية»^(٢) ويقول بوزانكيث أن هذا أيضاً يمكن أن نجده فى المنطق فهناك الحكم الجمعى والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافاً كبيراً، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هى الحرية الطبيعية وهذه هى حرية الذات الأنانية التى نحيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هى الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية؛ وهذه هى حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هى تحقيق للذات الحققة وهى أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً. ويقول بوزانكيث «إن الحالة الكاملة للحرية هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون»^(٣) وتتبع ذلك بقوله «إن الإرادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها»^(٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

ويرى بوزانكيث أن على الدول أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيث هنا يستخدم تلك الثنائية التى أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات

(1) Ibid., ch. P. 104.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid., ch, vi, P. 136.

(4) Ibid., P. 136.

العضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأثانية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر فى رأى بوزانكيث الذى تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية؛ تلك الحرية التى ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة. وعن هذا القسر يقول بوزانكيث فى نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب «وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى»^(١) بمعنى آخر القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحققة فى رباط كلى موحد.

وبفرد بوزانكيث الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول «إننى أساعد القراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى»^(٢)، بمعنى آخر سيحاول بوزانكيث فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتخذ الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع إرادتى الخاصة النابعة من عقلى؛ فيقول إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد؛ أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة؛ بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيث إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذا

ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتخذت فى النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

ويعنى هوزانكيت فى تفسيره فيقول «إن غرضنا هو أن نفهم ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد فى الدولة أو فى المجتمع وفى القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة»^(١).

ويرى هوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع. ويرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا أو ذاك؛ فبينما الحشد ليس إلا تجمعاً يكون التنظيم (كالجيش مثلاً) تنظيمياً تسرى فيه الإرادة العامة؛ بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهى كلية هى طابع الشئ المنظم، والنتيجة التى يخلص بها هوزانكيت من هذا التفسير هى:

«أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتى نظر مختلفتين»^(٢).

ويستج عن هذه النتيجة الهوزانكيتية ما يلى:

١- أن كل جماعة اجتماعية هى ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية

المتفاعلة.

٢- أن كل عقل فردى هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التى تجدها فى الجماعات الاجتماعية.

(1) Ibid., P. 146.

(2) Ibid., P. 158.

٣- أن الكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترايط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة «إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وترتكز عليه»^(١).

غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هى تحقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة»^(٢) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية؛ وذلك لأننا طبقاً للنمط البوزانكيتى لن نتحكم من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى. وفى هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائراً فى هذا الاتجاه؛ والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الإشباعات - والنمط الحقيقى الوحيد للكل فى الخبرة. وعلى هذا النحو تكن الحياة الأحسن متحققة فى الشعور؛ ذلك الذى يستطيع أن يمثّل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذاك فردى ومتصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذى استقل

(1) Ibid., ch, viii, P. 165.

(2) Ibid., P. 169.

وانعزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعنى إلا إذا خرج عن انعزاله وانفردته واتحد في وحدة أخرى. إن الشعور لن تكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام.

ولكن ألا يتحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب روزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا، وإذن فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم نجد روزانكيت يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول روزانكيت «والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة»^(١). ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضبط على المنحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

وهي روزانكيت أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا للدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره روزانكيت بصراحة بقوة في النص القائل بأن «كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة فقط»^(٢) والسبب في هذا يقول روزانكيت هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية^(٣) ومادامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالا مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردئ منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم

(1) Ibid., P. 172.

(2) Ibid., P. 173.

(3) Ibid., P. 175.

السلوك، ولكي تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيث يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين؛ الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيث «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية»^(١) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى بوزانكيث أن هناك نسقان من الحقوق؛ النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد؛ وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى بوزانكيث يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية»^(٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكيته.

وفي النسق الثانى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيث؛ إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع.

ويرى بوزانكيث أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذى نسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 189.

تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة وبالعقاب معاً^(١). وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيث فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتدارسه سنتناول الإثابة. وبوزانكيث يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع، وبلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأثانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيث أن تأثيره أشد. وهناك فى المذهب البوزانكيثى ثلاثة أنواع من العقاب:

١ - عقاب اصلاحي Punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.

٢ - عقاب جزائى Punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣ - عقاب معوق أو مانع Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيث هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيث هو أساس ممارسة الإرادة؛ الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التى يقول لنا عنها المنطق من حيث هى كذلك^(٢) ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً فى نسق الحقوق أو كان داخلاً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية.

(1) Ibid., ch. viii, P. 201.

(2) Ibid., PP. 216 - 217.

النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتبع التفكير البوزانكيثي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا في هذا الصدد هو أن بوزانكيثي تمشياً مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية. ولنقترب الآن عن كتب لنرى جوهر تفكير بوزانكيثي في هذا الصدد.

يقول بوزانكيثي «إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»^(١) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنساني، إنما نعالجه وهو في ارتباط بالمجتمع والدولة، ولا نعالجه منفرداً ومنعزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيثي بعد هذا أنه ليس من الضروري أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجرى نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك، فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، ومادام يحقق غرضاً أو غاية معينة؛ فإنه يشير إذن إلى شئ كلى لا إلى شئ فردى؛ ذلك لأنه «يتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحد»^(٢). بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلاً فردياً وإنما عقل اجتماعى.

(1) Ibid, P. 275.

(2) Ibid, P. 277.

وبمضى روزانكيت في تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما ناهمان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقى. كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية.

ويرى أن الدولة القومية «هى التنظيم العريض الذى يحتوى على خبرة عامة لازمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد»^(١).

ولما كانت الدولة القومية تنظيماً؛ فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية؛ لأنها بقواها المختلفة، وإرادتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة.

يقول روزانكيت «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية»^(٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى.

وبعد أن يتناول روزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، ويرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية بنجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. وما لاشك فيه أن الإنسانية وهى «عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة»^(٣) لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة روزانكيت. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الإنسانية، وهى الفكرة العامة جداً. ويرى روزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع

(1) Ibid., P. 298.

(2) Ibid., P. 298.

(3) Ibid., P. 305.

عليها، ولكي تجمع الأغراض والإمكانية المتعلقة بالحياة الإنسانية «ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة»^(١).

وفي رأي هوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني؛ كما أنها لا تتساوى مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري، وإنما هي أكثر كمالاً وكلية من هذا. وفي هذا يقول هوزانكيت «إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالاً وترابطاً بواسطة وقائع أكثر كمالاً وإرتباطاً»^(٢). وبديهي أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطاً وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك.

لقد وصلنا الآن مع هوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالي على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها؛ فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنساني أشمل من الدولة، إذ النوع الإنساني أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنساني. ولقد رأينا هوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب هوزانكيت، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزيح التناقض ولكي يشكل

(1) Ibid., P. 305.

(2) Ibid., P. 306.

عالمه وذاته في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيث «أنها دم المجتمع»^(١).

ألستا هنا أمام تفكير هييجلي خالص؟ ألستا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهييجلي؛ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيث عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنساني، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة؛ هي أفكار هييجلية من الطراز الأول بل هي أساس وصلب الديالكتيك الهييجلي.

وقبل أن نتقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيث ينتقل عنده العقل من الأسيرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منجياً عن طريقة التناقض الذي يكون بينها هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية؛ هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيث، وفي نهاية كتابه هذا، وبالتطبيق على المجال السياسي وحده يقول «إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي»^(٢).

نحن هنا أيضاً أمام الديالكتيك الهييجلي. أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيث تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص.

(1) Ibid., P. 310.

(2) Ibid., P. 311.

ويرى بوزانكيت تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوزانكيت «لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسي خارج بلاده»^(١). ويأخذ بوزانكيت في الفصل التاسع من هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط وفشته وهيجل مستعيناً بالنصوص التى تشير إلى هذا التأثير، مبيناً الوشائج التى تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو، معدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألماني مدين لفكر روسو.

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب؛ ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيتى. إن بوزانكيت يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق *Philosophy of right* بصورة مسهبة وعريضة، ويتفق معه فى معظم نقاط فلسفته بل وفى جوهر فلسفته وفى صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبيناً أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلمسنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية، آثار كل من روسو وهيجل فى تلك الفلسفة. ولما كان هيجل متأثراً بروسو على حد قول بوزانكيت فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيراً.

* * *

(1) Ibid., ch. ix, P. 219.

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيث فى السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيث عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيث فى ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهى:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيث ضيقة وجامدة وغير مرنة؛ ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلمانى. وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت «أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الإرادة العامة»^(١).

ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهى واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيث بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنسانى أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيث غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيث يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة فى المجتمع هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

(1) Ibid., Introduction to second edition, p. xxvii.

ثانياً: إن نظرية بوزانكيث سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيث في سبيل تحقيقها للارادة العامة، وفي سبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول «إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً»^(١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له. إنني حينما أمتنع عن إتيان شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابي مضاد لما أمتنع عنه في نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكيث في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهى، قلنا جزءاً منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيث السياسية، ونقول الآن مع بوزانكيث أن الخيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح في ثناياها. يقول بوزانكيث «إن الخير الروحي هو وحده الحقيقي والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهي وهمية وخطرة وأساس كل نزاع»^(٢).

ومن هذا يخلص بوزانكيث بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

(1) Ibid., P. xxxvi.

(2) ibid., P. xiv.

ثالثاً
فلسفة بوزانكيث الأخلاقية

* * *

ثالثاً

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صيغاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقياً. ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تتجه هذا الاتجاه. ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكي يكون أخلاقياً؟ وهل يعدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديرهم للخير وهى:

أولاً: موقف الرضا Complacency: ويذهب هذا الموقف إلى «أن كل شئ على ما برام، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى»^(١) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شراً؛ فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء، وأن الخيرية سائدة، والقيم منتشرة. وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج.

ثانياً: موقف الرجاء أو التوقع Expectancy: وهو موقف يرى الشر واللاكمال فى سلسلة الحوادث التى تقع أمامنا، ولكن يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر، وتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation.

(1) Bosanquet; B.: Some suggestions in ethics, ch. vii, P. 172.

ثالثاً: موقف اليأس أو القنوط Despair: وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالي من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير.

ويرى بوزانكيث بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يتبنون أيّاً من المواقف الثلاثة الآتية ... قد ضلوا الطريق»^(١)، فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة «لأنصيب لها من الصحة: فموقف الرضا هو بلاشك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقاً، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء. وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية، وأنه سيأتي حتماً سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال. أما الموقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفاً خصوصاً في عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعداً عن القيم مهما حاول ومهما ناضل وبديهي أن اليأس يقضي على أمن الإنسان وسعادته.

إن بوزانكيث هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدماً. ولنا أن نسأله الآن: وما السبيل؟ يجيب بوزانكيث بأن المبدأ الذي اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جميعاً هو «أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً، أي أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته، ومن ممتلكاته؛ ومع ذلك فهو ينمو دائماً، أي أنه يحقق أمراً أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلاً عليه، وهذا ينبثق من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من

(1) Ibid., PP. 173 - 174.

الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالفرصة والدافع الديني ... فإنه سيشعر وسيدرك معنى الحياة^(١). ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئاً ما، وألا يتوقع أن يرى الكمال في عالمه المتناهي هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقي. فالحياة كسب وخسارة، خير وشر، كمال وعدم كمال، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو. وكلما كان سلوكنا في هذا العالم الممتلئ بالمتقابلات مقادراً بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم؛ كلما كان خيراً.

ولكن ما هي القيم، وما هو هذا الخير؟ يجب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسي؛ إنهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان .. تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل، ولكنهما ليسا شيئاً من هذه الأشياء»^(٢) ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محدودة وأن الخير غير محدد أيضاً. ومعنى هذا القول هو أننا لانرى القيمة كاملة في أى مكان أو زمان، كما أننا لانرى الخير كاملاً في أى اتجاه أو فى أية انحاء؛ إنهما مقولتان للانعكاس بتمامهما وكماهما فى أى شىء من الأشياء.

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لانجد الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية انحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانتية بالدرجة الأولى. وعجباً أن يتأثر بوزانكيت بكانت فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى، الأمر الذى نجده بوضوح فى كتاب كانت عن نقد العقل العملى الخالص.

(1) Ibid., ch, vii, P. 178.

(2) Ibid., ch, III, P. 50.

ونحن حينما ثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمى مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين لموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «نفصل بذلك القيمة عن الواقع»^(١) كما يقول بوزانكيت. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نغيرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات»^(٢).

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لا يمكن أن تتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم بدون إرادة الخير»^(٣) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وإرادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هى أن «العالم الواقعى هو عالم قيم»^(٤) وأن القيم مرتبطة فيما بينها. وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ذاك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت. ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية: الحياة لأجل الآخرين، والخير الاجتماعى، والغباء والشر والعقاب. والضمير، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده.

(1) Ibid., P. 53.

(2) Ibid., ch. III, P. 58.

(3) Ibid., P. 59.

(4) Ibid., ch. III, P. 65.

الحياة لأجل الآخرين:

«حينما نقول إن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين؛ فإننا نعنى بهذا القول مدحا غير محدد»^(١) أى نعنى به سموا أو علوا فى الإشارية -Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرر نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة، وعدم تحديدها هنا يشير بعض الأسئلة مثل: ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم؟ وهل هو مهتم باخلاص وبإثارتهم وبحياتهم؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة الحيرة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو: ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه إلى الآخرين؟

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة «الحياة لأجل الآخرين» نظرة أكثر دقة واتقاناً من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عند علم التحديد هذا لكى تصبح محددة. وهنا يقول بوزانكيت «... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيماً محددة ووضعية نكد فى الوصول إليها أو إيجادها»^(٢).

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإشارية أو التضحية بالذات؛ فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا لانتلاحظ جانب البذل أو الإيثار وحده كما لانتلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضاً، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً. يقول بوزانكيت «وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله

(1) Ibid., ch, 1, P. 1.

(2) Ibid., P. 4.

شيئاً ونحصل على شيء»^(١) وعلى ذلك فالإشارية وإن كانت خيراً فإنها لا تعنى تماماً ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» إذ لا إشار بدون أثره ولا عطاء بدون أخذ. ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيث إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين»^(٢) كما يقرر بوزانكيث أنه في بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات»^(٣). ويخلص بوزانكيث من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإشارية أو التضحية بالذات.

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيث الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيمة محددة ووضعية؛ فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم. ولكن يقول بوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة والعدالة؛ فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص، أي على الوجود الشخصي، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماماً عن الأشخاص ليست بذات معنى»^(٤) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها،

(1) Ibid., ch. 1, P. 4.

(2) Ibid., P. 7.

(3) Ibid., P. 9.

(4) Ibid., P. 11.

فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولانقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية. ويذهب بوزانكيث إلى أن هذه القيم هى التى يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها؛ فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الآخرين من العرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا. والحياة لأجل الآخرين تركز على أساس عريض وهو «أنا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشئ أكبر»^(١) فاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٢) وإذا عرفنا هذا، أى إذا علمنا أننا لانعنى شيئاً إلا فى الكل الذى يحتوينا، وإذا علمنا بأن حياتنا لامعنى لها إلا فى ارتباطها بحياة أكبر. وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوىنى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق.

ولكن بوزانكيث يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين، إذ أنه من الضرورى أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التى عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد، أن يحيا حقيقية لأجل الآخرين وهى أن يكون كلياً فى أفعاله، غير مكتف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت فى كل أعظم. ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى.

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., ch, 2, P. 23.

وبرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية؛ فيها نكمل أعمالنا ونتممها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة. وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول.

الخير الاجتماعي:

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين. ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى أن رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو «أن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته»^(١). يقول بوزانكيت «إن الهدف هو رفاهيتي أنا، أو فرصتي في الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية، وفرصة الرفاهية، لكل فرد آخر؛ أى لكل فرد يهمنى وأعرفه في الجماعة»^(٢). وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت إن الخير الذي يتعقبه هنا هو «رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي، متضمناً رفاهيتي الخاصة»^(٣).

ومن ثم تصبح العدالة هنا هي القانون الذي يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة، ويجب عليك أن تعالجهم جميعاً معاملة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة. وأنت إذا عالجت أياً منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيسأل. لماذا؟ وهذه القوة التي تجعلك تسأل لماذا؟ هي أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس. فإن

(1) Ibid., ch, II, P. 25.

(2) Ibid., ch, II., P. 28.

(3) Ibid., ch, II, P. 33.

هذا السؤال لماذا؟ يتضمن محاولة التراضي، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلاً إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف، وهذا كله يركز على قاعدة تقول «إن مطالب الأشخاص كلها متساوية، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحيدات إنسانية، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها»^(١).

ويعتقد بوزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدي إلى رفاية المجتمع المتمدين، وبالتالي إلى رفاية كل الأفراد «وأن هذه القيم العليا كلية Universal»^(٢).

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاية كل أفراد المجموعة التي أنضم إليها، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاية المجتمع ومن ثم «فإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاية كل الأفراد»^(٣) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي.

أما الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فينتجه اتجاهها عكسياً؛ فإذا كان الخير الاجتماعي بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاية كل الأفراد ومن ثم رفايتي، فإن المعنى الثاني يبدأ من رفاية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه إلى رفاية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيراً إلا بالنسبة إلى الفرد أولاً «فكل خير هو خير فرد ما، وإذا كان هناك خير فإنما يكون ذلك هو خيري»^(٤) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعي يركز على كلمة اجتماعي أولاً ثم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة، فإن المعنى الثاني للخير

(1) Ibid., P. 27.

(2) Ibid., P. 32.

(3) Ibid., P. 34.

(4) Ibid., P. 38.

الاجتماعى يضع كلمة الخير أولاً، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير.

ويعتقد بوزانكيث بأن المعنى الثانى هو معنى بديهى، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى عناية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا إلى رؤية فينا ثم نتبع هذا الخير فى المجال الاجتماعى الكبير.

كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا فى بداية تعرضنا للأخلاق عند بوزانكيث إننا لن نجد عنده صيغاً أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى. إن الفلسفة الأخلاقية يقول بوزانكيث «لاستطيع أن تفعل شيئاً لئلا إرشادنا إلى السلوك؛ فهى لاستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ فى سلوكنا»^(١). إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إفهامنا الخير والشر، ولكنها لاتعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وبما أن بوزانكيث لايؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينقد كانط الذى جعل كتابه نقد العقل الخالص أساساً للأخلاق، ووضع فى هذا الكتاب صيغاً وقواعد تحدد السلوك الأخلاقى، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيث يقول «إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملى فى المجال الأخلاقى»^(٢). ويرى بوزانكيث أن «مجال العقل لا يكون إلا فى البناء وفى الكلية وفى التكاملية التى تفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق»^(٣). وهنا

(1) Ibid., ch, vii, P. 161.

(2) Ibid., ch, vi: P. 157.

(3) Ibid., P. 157.

عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق، ونبذ لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التي تقر بأن هذا صائب وهذا خاطئ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذاك. إن الحياة عند بوزانكيث «ليست اختياراً بين ما هو أبيض وما هو أسود، إنها عمل واستنباط واختراع»^(١). ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تفيد.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية في المجال الأخلاقي، ترى هل تجدى النصيحة؟ يجيب بوزانكيث بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها؛ تلك الذات التي تعرف نفسها خير معرفة والتي تكون مؤمنة بالقيم، عارفة بظروفها وحدودها. وبوزانكيث هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتي الأخلاقية مرتبطة بظروفي وإرادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدى ارتباطي بالقيم، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقاً لكل ظروف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس خيري فقط وإنما خير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية تربي ماذا أفعل. فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقياً؟ وكيف اتجه اتجاهاً سليماً والنصح لا يجدى وليس أمامي صيغ أو قواعد تحدد لي السلوك الأخلاقي؟ يجيب بوزانكيث بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكي أخلاقياً وبوجهان أفعالاً في الاتجاه السليم، والاتجاه السليم يقول بوزانكيث «يعتمد على تكويني للإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتدرت جيداً بواسطة نسق مترابط من القيم»^(٢). وهذا يعني أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي ماضياً في

(1) Ibid., P. 154.

(2) Ibid., P. 133.

اتجاهه السليم، فعلينا أولاً أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفي؛ إذ يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة، فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكاً خيراً سليماً، أى أن الأمر يحتاج إلى «إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة»^(١).

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن المتناهي نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي محدوداً غير مكتمل. ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره فى السلوك الأخلاقي فإننا «إذا عرفنا ماهى القيم وماهى خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هى الإرادة التى تجعل من هذه القيم موضوعاً لها، والتى لا تكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم»^(٢)، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير فى طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيراً أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنسانى المتناهى.

أما المدى الذى يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقي فهو مدى كبير وكلى. وبالمثل فإن بوزانكيت يرى بنزعتة الكلية أن الواجب الأخلاقي لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك فى كل مكان تجده فيه»^(٣).

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل؟ فليس هناك مبدأ عام نستقى منه معرفتنا بماذا نفعل، ولكن هناك محاولة

(1) Ibid., P. 134.

(2) Ibid., P. 147.

(3) Ibid., P. 153.

التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها. وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتي الخيرة من جهة وبالقيم من جهة أخرى، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد في الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص، وباعتبار أن القيم غير شخصية. أما المشكلة الرئيسية هنا فهي تتمثل في كيفية استطاعة وجودنا الإنساني المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين «مانسطيعه».

وينادى بوزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى؛ وهذه تضحية عظمى إذ أن «وجودنا ليس محدداً في ذاتنا، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح»^(١). ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية.

الغباء والشر والعقاب:

الغباء: يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness، كما أنه ليس مردافاً للجهل Ignorance وقد يكون الجهل سبباً في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء؛ إذ بينما يعنى الجهل «فقدان المعرفة فإن الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية ... أى يعنى على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق»^(٢). ومن ثم يصبح معنى الغباء هو «عدم الاستجابة للقيم»^(٣).

ويرى بوزانكيت أن ضيق الأفق هو غباء «فكل ضيق أفق يتضمن غباء، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط»^(٤). والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق؛ أى في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لانعرفها. وفي هذا يقول بوزانكيت «أنت لن

(1) Ibid., P. 153.

(2) Ibid., ch, ix, P. 217.

(3) Ibid., P. 218.

(4) Ibid., P. 232.

تستطيع أن تتعامى عن التقييم بدون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة»^(١).

أما عن الحرب فيرى بوزانكيت أنها غياب مستحكم، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون عن رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب. وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع.

الشر: «لا يحتوى الشر على أى خير؛ ومن ثم فإن الحرب بينهما هي حرب مدمرة»^(٢). يروم فيها الخير محق الشر وإبادته. وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية نأمل أن تتقدم فيها؛ ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لانهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه؟ أو أن الشر سينتهى يوماً بانتصار الخير في معركته معه؟ وإذا كان الخير سينتصر يوماً فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير؟ أين سيذهب؟ وكيف سينتهى ويتلاشى.

ولقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقى^(٣). وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة؛ فهذه وقائع موجودة، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار. والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن «وليس له صلة بالخير»^(٤). ولما كان الشر حقيقياً وموجوداً وواقعياً، فمن المستحيل أن يفنى تماماً من عالمنا هذا، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حورب فإنه يقل ويتناقص فقط. وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت «إنه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى

(1) Ibid., P. 236.

(2) Ibid., ch, v, P. 89.

(3) Ibid., P. 90.

(4) Ibid., P. 91.

الإنسان المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وبدناً، إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم؟^(١).

وبرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكي تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر. ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماماً نظراً لتناهى المخلوق وحقيقة الشر وواقعته، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون «فى عالم آخر له ظروف مختلفة»^(٢).

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذى قلناه أى فى عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سينسخه كمال المستقبل؟ (أى الكمال فى عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذى سيوجد فى العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور، ويزيل الآلام، ويحقق كل الأخلاقيات التى لم تتحقق. ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وبدناً، إذ فى هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال «وعدم كمالنا هو شر»^(٣)، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الأنانية، فكيف نحل هذه المشكلة؟ هنا يقول بوزانكيت «إننا إذا لم نعرف بطريقة ما، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا، نستطيع أن نهرب بواسطة من شرورنا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا لن نستطيع أن نحيا»^(٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم طبيعته المحدودة، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص، إذ لو كان كله خيراً لكان كاملاً. يقول بوزانكيت «لا يمكن أن يصل الكائن المتناهى إلى الكمال فى ذاته، لأن التناهى يمنع الكمال»^(٥). ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهى أن يحاول

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 94.

(3) Ibid., P. 96.

(4) Ibid., PP. 96 - 97.

(5) Ibid., Ibid., P. 102.

الابتعاد ما أمكن عن الشرور وأن ينحيا جانباً لكي يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية.

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنباً إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة، يساعدوننا على تجنب الشر واتباع الخير. كما يرى أن «حب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا، وإلى الحياة الخيرة وفي كلمة واحدة إلى الخلاص»^(١) وهنا نجد نزعة مسيحية عند بوزانكيت.

العقاب: هل هناك ضرورة للعقاب؟ وهل من الضروري أن يكون العقاب من خلال الإيلام؟ وما هي طبيعة العقاب وماهيته؟

إن بوزانكيت يبدأ في معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب، وتثور عليها، وتنفر منها. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات في خمس نقاط رئيسية هي:

١- التغير في الأفكار التربوية والمذهبية، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار وإمتثالهم تغطية كاملة؛ وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التي لا تحبذ الإيلاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري.

٢- إتجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية. فذلك الذي يواظب على المثول أمام الشرطة، يتعلم بعض الشرور، كما أن ذلك الذي يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل. وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين.

٣- إتجاه النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيئ يعتبر مرضاً من الأمراض لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه.

(1) Ibid., P. 124.

٤- اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر. فمادام الشر قد وقع فى الماضى. فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه. ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لا معنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس.

٥- اتجاه يدعم الاعتقاد فى اللامسؤولية، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسؤولية فلن يكون هناك عقاب.

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيث يقبل كل ما يذهبان إليه، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب: فنزبية الأطفال أو الصغار، وتقويم سلوكهم، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ «أن إرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسؤولية الكاملة»^(١). وبالتالي لا تدخل فى موضوعنا قيد البحث. كذلك يرى بوزانكيث أن الاتجاه الثانى «لا يمس فى الأساس مسألة العقاب»^(٢)، إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهاً حديثاً يجعل من السجن ماوى للانضاج وللتقويم الإصلاحي العقلى والبدنى. والاتجاه الخامس يقول بوزانكيث غير مقبول ولا معقول فاللامسؤولية هى شئ لا يمكن قبوله، وإذا كان كل فرد غير مسئول، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية. أما الاتجاه الثالث، والذى يجعل من السلوك الأخلاقى السئ مرضاً لا بد من معالجته، فإنه اتجاه «ينكر ضرورة العقاب كلية»^(٣) أو يقبله فقط - إذا كان لا بد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج. ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد. أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة

(1) Ibid., ch, viii, P. 183.

(2) Ibid., P. 185.

(3) Ibid., P. 187.

بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القائل بالانتقام، ذلك الانتقام الذى لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق. وإذن فهذا الاتجاه غير كاف فى تناول مسألة العقاب.

ويرى بوزانكيث بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد، أن ماهية العقاب تقوم فى أنه «يسرى على الماضى Retrospective أو أنه يعالج الماضى»^(١). وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالى وهو: وما هو الخير فى معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً ألسنا هنا نضيف شراً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم؟

ويجيب بوزانكيث بالنفى، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم فى الإلغاء أو الإبطال Annullment، إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين. وعلى ذلك فليس الألم أو الإبتلاء به هو ماهية العقاب، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام. وإذا لم يلغ الفعل الضار أو الشرير، فإنه سيصبح قاعدة، ويؤثر على سلوكنا فى المستقبل، كما أنه سيؤدى إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعى والأخلاقى. ومن ثم يصبح «العقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية فى طلبها للخير، وهذه هى طبيعة وخاصة ... وقيمة العقاب»^(٢).

ويلاحظ بوزانكيث أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لا يمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة. ويرى بوزانكيث أن هذا الإدعاء غير حقيقى، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيث هو ما تجده «فى المبدأ المسيحى القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب»^(٣) وأن هذا يكون

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 195.

(3) Ibid., P. 210.

أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة. بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة. ألسنا هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحيتين؟

الضمير:

كثيراً ما نتساءل حينما نعتبرنا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره «كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره»^(١) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو: وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطاع ضميره؟

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا «حينما لانوافق على سلوكه، فإنه لا يكون مطيعاً حقيقة لضميره، ولا يمكن أن يكون مطيعاً»^(٢). وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت «يبدو في بعض الأحيان غير عادى، وكثيراً من السلوك التابع عن الضمير يكون غريباً وغير معقول»^(٣). كما أن الضمير ينبع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفى جائز. ثم كيف يكون الإنسان مطيعاً حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعاً طاعة غير حقيقية لهذا الضمير؟ ما هو معيار الحقيقة هنا؟ أليست هذه صعوبة عاتية؟

يقول بوزانكيت لكى نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولاً ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغريبة أحياناً أخرى؟ زهيدة وتافهة أحياناً وتعسفية وتحكمية أحياناً أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في

(1) Ibid., ch, x, P. 246.

(2) Ibid., P. 246.

(3) Ibid., P. 249.

القلب؛ أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلى يخاطب ضميره قائلاً «يا صوتى الخير»^(١)، ومنها أنه حكم تأملى متعلق بأنفسنا، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا الماضى منه والحاضر. ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملى التى ذكرناها هنا لاتعنى إيضاحية تجريدية أو استنباطية أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل والسلوك.

ولكن ماهذا الاختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منذ برهة؟ يجب بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً Choice، وهو لا يحدد أى اختيار؛ أن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه «اختيار الصواب ... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا»^(٢). ويرى بوزانكيت أن هذا الاختيار لا يمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه «رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى»^(٣). وهنا أيضاً نجد بوزانكيت ينادى بالكلية ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى.

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لا يجزئ الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته، كما أنه لا يجزئ أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لا تجزئ فيه ولا تفصيل. بل يرى بوزانكيت علاقة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل.

وإمعاناً فى إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرننا من أن نتناقش

(1) Ibid., P. 250.

(2) Ibid., P. 250.

(3) Ibid., P. 251.

مع ضميرنا، أو أن نتحرش به؛ فحيث يكون حكمنا كلياً وواحداً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليقات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلي لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً. إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل. ولكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل، فإن الضمير يكون مشغولاً في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة، تكون حكماً مسبقاً كامناً في أعماقه. كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدي وكل نقاش وكل تساؤل؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير.

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيماً. فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعنى كلما كان اختيارنا للخير مرتبطاً بالاختيارات الأخرى كلها ومراعياً لها كلما كان عملنا هذا عظيماً، أما إذا لم يراعِ اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به، فإن عملنا هذا سيكون زهيداً وهكنا. وعلى ذلك فالضمير لكي يكون نيراً يجب أن ينبثق «عن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأي العام وعن القيم»^(١).

ولكن هل الضمير ديني؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح؛ ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير، على شريطة أن يكون الدين كلياً لادين الأحد أو الوثنية أو الخرافية.

ويمكن إيجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين:

(1) Ibid., P. 268.

الأولى: أنك لا تستطيع أن تكسب حرباً توجهها إلى الضمير، كما أن النقاش مع الضمير لا يجدى فتيلاً فطبيعة الضمير لا تأبه بالاستدلال المجرد ولا بالاستبطاء العقلي.

والثانية: أننا يجب أن نقبل الشئ، وضده أى نقبل الضمير والاعتراضات عليه، أو على حسب تعبير بورانكيت يجب أن يكون لدينا «النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب»^(١) سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلى الذى يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة، أو بالمعنى النسبى الذى يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة، أو بالمعنى التفاؤلى الذى يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها مانعارض أو ما اتفق؛ وذلك لأن الاعتراض يحطينا علماً بالجانب الذى نجهله من الحقيقة.

تعليق ونقصد :

١ - نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد، وأمام نظرية فريدة فى الأخلاق. إن سلوكنا فى الميدان الأخلاقى لا يتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية، كما أن فعلنا الأخلاقى لا يتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينبثق عن خلفية كلية وعامة. ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيارات. إن مبدأ بورانكيت الميتافيزيقى «الحقيقة هى الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق. كما أن مبدأ علم التناقض المنطقى ينحسب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التى قد تتعارض أو لا تتعارض معه. نحن لا نجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملى يقود ويوجه السلوك

(1) Ibid., P. 260.

الأخلاقي، بل نجد بوزانكيث على العكس من ذلك حريصاً على فكرتي الكلية والترابط، وهو في حرصه ذلك نجده ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق، ويجب أن نقصى الاستدلال العقلي بعيداً بكل ما نستطيع. إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقي؛ بساطة لا تقبل التحليل ولا التركيب، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل. إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتي الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقي الذي ساد فلسفة بوزانكيث كلها وهو مبدأ الحقيقة هي الكل.

٢- نادى بوزانكيث بالكلية، ونأى بنفسه في ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاهاً معيناً ينحاز إليه. أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح في آرائه عن الحياة لأجل الآخرين، وفي آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية، وفي مناداته بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعاً مهما كانوا، وفي إجابته على السؤال وهل الضمير ديني؟ اشترط أن يكون الدين كلياً لادين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية. ولكننا نجده بعد هذا كله ينحاز في الأخلاق إلى الجانب المسيحي فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية. فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط؟.

رابعاً
الدين عند بوزانكيت

* * *

رابعاً

الدين عند بوزانكيث

مقدمة:

أتت الفلسفة اليونانية إلى الدوائر الدينية ... فهزتها بعمق في كيائها، وأصابتها في الصميم، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتين أمام الدين، وكان على رجال الدين إما أن يقلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين. والدين في أساسه يعتمد على العقيدة، وعلى النقل، وعلى الحدس والذوق والوجدان، بينما تعتمد الفلسفة على الفكر وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستبطاء والاستنتاج.

وأتت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم وناقل إلى وجدانهم، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارفة مقرها العقل والتفكير. وقامت أمامهم المشكلة الكبرى، وهى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين. وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصولات وجولات، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف، والبعض الآخر ينكر الدين والتدين، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقته حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه.

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكى يتضح لنا مواقف بوزانكيث إزاء الدين انصاحاً كاملاً، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيراً نعلق على اتجاهه الدينى.

أ- موقف بوزانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدس وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر، إلا أنه كان من بين أولئك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان من الطبيعى أن يتصدوا بما تسلحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين. ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول أو (بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله ياله يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل. ولذلك فلقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها. وقد بدأ تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صوره فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى

ظهر فيه القديس توما الإكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي؛ أما ثانيتهما وهي الأبيقورية المفرقة في اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقوري عنواناً على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ - ٢١٧ م وأفلوطين عام ٢٠٥ - ٢٧٠ م. والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووقفوا بينها وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً. ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر «أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة»^(١). كما سار الفارابي في نفس المسار فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي تجيء بها الفلسفة، والحقيقة التي يجيء بها الدين، كما وفق في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» أي بين أفلاطون وأرسطو. والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول «والله مبين بجوهره لكل ما سواه،

(١) مصطفى عبد الرزاق: فيلسوف العرب والمسلم الثاني، ص ٤٧.

ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له شئ آخر سواه^(١). وكذلك الأمر فيما يتعلق بآين سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاهاً آخر يفصل فصلاً لا سبيل له إلى الإتصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً السجستانى فهو يعتقد فى اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايتها ووسيلتها عن وسيلتها ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية التى يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث؛ فقال «ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطيع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة، وأن يضعوا الشريعة فى الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟ قال: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحي^(٢). ثم يذهب السجستانى إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكناً لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل، ولكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض فى هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل فى الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التى هاجمها بهما الغزالى فتجده يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة» وبين أن الغرض من تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣.

(٢) التوحيدى: الامتاع واللوائسة، ص ٦ - ٧.

تناقضها»^(١) وما زال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيتها حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق .. عن طريق الوحي ... عن طريق الحدس. وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسمأها ولا يجب أن تتدبرها بواسطة اللغة أو الفكر أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» على الغزالي وأوضح في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء».

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث؛ فما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبذل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين؛ فنظهر الفلسفة الإسمية في إنجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً واتصفت بالجمود والعقم فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين. بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوثر) احتجاجاً على الغفرانات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية.

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

والمعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكارت. ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية لدعم الدين؛ عَصِماً في إلهه وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير، كما قطع عن الدين وتأميره ورآه لازماً في تثبيت العقيدة وتأكيدها عَصِماً بالنسبة للملحنين. وهذا ثبت في رسالته إلى عملاء كلية أصول الدين القديمة ياريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار في نفس اتجاه ديكارت بشكل الذي صيغ الفلسفة بالصيغة اللغوية لدرجة أن كثيراً من المفكرين بعده رجل دين متفلس أكثر من كونه رجل فلسفة مثلين، (ومالبرتش) صاحب نظرية الرؤية في الله، (ولوكلي) صاحب مذهب اللاماتية، (واسينوزا) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله، (وليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية المعجبية في كل شيء. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعاً بحثاً في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للمصنفين القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي كإله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تكرر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتتحى ما يمت للدين بصلة. ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في نظرية المعرفة ولقد أقرت هذه المجموعة في فلسفات التطور التي ظهرت في القرن الثامن عشر فظهرت فلسفات (فولتير، وديكرو، وكوندورسيه) تنادي بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل في كل شيء الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر في القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانتط التقليدية لتجمع بين اللذنين الحسى والعقلى. ولا يهتما هنا من فلسفة كانتط إلا اتجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة؛ فلقد انتهى كانتط في نقد العقل النظري الخالص إلى رفضه وإنكاره الله وخلود النفس والثواب والعقاب نظراً لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو

أحد شقي المعرفة عنده، تلك التي تقوم على عتصمين هما الحس والعقل. ولكن كانت عاد في نقد العقل العملي الخالص فقبل ماركضه في نقد العقل النظرى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقى. فموقف كانت إذن هو موقف رفض لمسائل الدين في نقد العقل النظرى الخالص، وموقف قبول في نقد العقل العملي الخالص.

أما في القرن التاسع عشر فإتنا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر في ألمانيا وفي بعض أنحاء أوروبا، وتتجه إلى ما هو غيبى، ولذلك تجى فلسفاتها ملونة بالدين التقليدى. أما في فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتقضى على فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافى والتفكير الوضعى أو العلمى.

ولن نعرض لموقف الفلسفات المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لتشعباتها وتعددتها واختلافها من فيلسوف لآخر؛ إذ الذى يهمنا هنا فقط هو الدراسة المتفحصمة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيك أحد أعلام الفلسفة المعاصرة.

إن بوزانكيك يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين؛ فالعقيدة عنده مناقضة للنظر، والدين مناقض للفلسفة، والنقل مناقض للعقل. يقول بوزانكيك «إنها العقيدة التي تناقض لا المعرفة ولكن النظر، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك في العقيدة، أما النظر فإن العقيدة تناقضه، لأنه من الضروري لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما تبقى هنا»^(١). ويقرر بوزانكيك أن الفكر المجرد المثير هو أمر طيب في حد ذاته ولكنه لا يقبله في مجال الدين فيقول «ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين»^(٢). ويذهب بوزانكيك أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر في حقائق

(1) Bosanquet; B : What religion is. ch, i, P. 9.

(2) Ibid., ch, 3, P. 33.

الدين، إنما نضعف هذه الحقائق، وأن قوة وحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتفسير وهنا يقول بوزانكيث «عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار...»^(١).

وكلما وجد بوزانكيث نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله، ولكننا هنا نجري وراء النظر المجرد^(٢) ثم يقرر أن هذا النظر لا نحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو «أن نبقي عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة»^(٣).

كما يقرر بوزانكيث في نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين، وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقر، بوزانكيث :

«إذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التي تعنى بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسى بينما تضع على عاتقها الخوض فى كل المشكلات والصعوبات. وهذا ليس عملنا هنا، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح فلاسفة ماهرين، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذى نعيش فيه سيصبح عالماً غريباً. إن عملنا هو رؤية أين وكيف تستطيع حقيقة أن تحصل على الخير الذى تثق فيه والذى أتى به دينك»^(٤). بل إن بوزانكيث يحذرننا فى فقرة أخرى من كتابه «ما هو الدين» من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول «ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير اتحادنا مع ما هو خالد فى كل فعل وألا نصير على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع»^(٥).

ترى أيهمل بوزانكيث إذن أهمية الفلسفة، وأهمية المنطق، وأهمية العلم. ما دامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب، وتحلل المسائل، وتجادل أجزاءها؟

(1) Ibid., : ch. 4, P. 6.

(2) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(3) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(4) Ibid., : ch. II, p. 20.

(5) Ibid., : ch. II, PP. 27 - 28.

ويجب بوزانكيت لا إن للفلسفة أهميتها، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق وللعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالهما ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسداه وجعلاه عرضة للتدهور والتعطيم، وهنا يقول بوزانكيت إن «العلم والمنطق لهما حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين»^(١).

وإذن فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكى يقسموا أو يحلوا هذا الدين فإنه سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهى يقول بوزانكيت «وإذا استطعت ان تجزئ هذه الوحدة وان تعيد ترتيبها فأنت بذلك تحطمها»^(٢) وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل والتركيب ولا يقبل الترتيب والتنسيق فيما يتعلق بالدين. إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا إرادة، والمزاج الدينى هو «أن تكون أيضا كلياً وغير متسائل»^(٣)

و كما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الدينى ألا يكون الفرد متسائلاً أو مستفسراً أو مجادلاً وأن يكون كلياً وبسيطاً، أى كما اشترط بوزانكيت هنا ألا ندخل دائرة الفلسفة فى دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الدينى، كذلك نجد يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه فى كل حقائق الدين عنده مثل اتحاد الأرواح و طبيعة الخطأ والخلود.

و فيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيت وفى النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها ببعض الآخر، ويقرر بأن هذا أمر مضمون أو مكفول فى لباب كل دين، ولكن حين يعن للانسان أن يستفسر وأن يتساءل؛ فهنا يقع الخطأ الكبير الذى لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل و هل «إذا سألنا أكثر فهل

(1) Ibid., : ch, III, P. 29.

(2) Ibid., : ch, II, P. 21.

(3) Ibid., : ch, 8, P. 79.

تكون أسئلتنا أسئلة منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته؟^(١) ثم يقرر بتهكم « أن أولئك الذين يسألون كثيرا - مدعين أنهم دينيون في أسئلتهم تلك - يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلما وجهوا دعاؤهم إليها^(٢) ».

كذلك يصل بوزانكيث في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج، ولكنه يحذرنا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالعقل وإلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال ديني. يقول بوزانكيث « وإن نقحنا وفكرنا في هذه النتائج وجدنا أمامنا أمرا له دهاؤه الكبير وضلاله الديني الخطير^(٣) ».

وفي مسألة الخلود يدعونا بوزانكيث إلى التمسك بالحقيقة الدينية والتمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة. يقول بوزانكيث « نحن أرواح، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية وخير، ومن ثم فنحن خالدون بالتأكيد، وبطريقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة. وهذا أمر ليس للمناقشة ولا للمحاولة في جذب ما تحب أن تعتقد فيه، وما يعطيك القوة، إنه فقط طريق التمسك بالمركز^(٤) ».

هكذا كان بوزانكيث فيما يتعلق بالدين، أنه يحثنا دائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين، وأن ننحى عن العقيدة كلا من العلم والمنطق. أنه يحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز، وأن نبقي في حالة اتحاد معه. وهذا التمسك ينهار، وذلك الاتحاد ينفصم إذا ما حاولنا أن نناقش وأن نستدل وأن نستخدم الفلسفة أى نستخدم عقولنا. إن بوزانكيث يدعونا هنا أن نكون كالأطفال الصغار في عدم أسئلتهم وفي براءتهم وفي قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق.

(1) Ibid., ch, II, p. 29.

(2) Ibid., ch, III, P. 29.

(3) Ibid., ch, 5, . 47.

(4) Ibid., ch, III, PP. 25 - 26.

يقول بوزانكيت « كالطفل الصغير، هذه العبارة سوف تقابلنا في كل جوانب الدين. إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى، ولنأخذها ببساطة، و ألا نسمح للاستدلال المراوغ وضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها. وإذا سأل أحد « وكيف يكون هذا ممكنا» فعلينا أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية ونجيب « لأنه في النهاية، لا يكون هناك شيئا آخر ممكنا»^(١).

و بوزانكيت هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالطفل الصغير ويرى أن كبار الفلاسفة إنما يعودون لكي يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم وأنساقهم الفلسفية واستدلالاتهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه. وهم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار في البراءة والبساطة والقبول.

و خلاصة موقف بوزانكيت كله من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هو : أنه يرفض رفضا تاما الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشوه الدين، وتقضى على الإيمان، وتزعزع العقيدة. إن المسألة لا تعدو أن تكون كما يقول بوزانكيت « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد وحسب »^(٢). وفي هذا الغناء.

* * *

ب - الدين عند بوزانكيت : ما هو وماهى عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيت إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا أفعل لكي أخلص؟ » فبوزانكيت يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ بالذى أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية والحاجة الأساسية لكل الأديان وهى : ماذا أفعل لكي

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, 1, P. 10.

أخلص؟^(١) ولكن ما الذى نخلص منه؟ أنخلص من الألم والخطر والحوادث الطارئة؟ ويجب بوزانكيت : لا هذا لن يجدى نفعا. أنخلص من الخطيئة؟ ويجب بوزانكيت : إن هذا المعنى قريب من أن نقبله ولكن إذا تعمقناه مستظهر ضالته وضلالته، إذن ما الذى نخلص منه؟ ويجب بوزانكيت : « نحن نخلص.. إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة - من الانعزال، ونحن نخلص بإعطاء أنفسنا لشيء... عظيم^(٢) » وإنا يقول بوزانكيت « لا يمكن أن نخلص كما نحن، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، وإنا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيءبقى بواسطته كما نحن، ومن ثم ندخل فى شيء جديد^(٣) أى أننا نخلص إذا ما ارتبطنا وابتعدنا عن الإنعزال. ويؤكد بوزانكيت هذا المعنى بقوله فى موضع آخر « لا أحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشيء، فكن كليا أو التحق بكل، و « لا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل^(٤) ».

و يقرر بوزانكيت أن بناء الحياة البشرية ذاته برهنا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما، ويذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا وتهون الحياة أمامه فيقول « وأفضل للانسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما^(٥) أى دون أن يرتبط بشيء ما.

ولكن ما هو هدف الدين وما هى روحه؟ يجب بوزانكيت « بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف و روح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتأكد أن يكون لديهم هذا الدين سواء أمارسوه أم لا^(٦) » ومن هذا النص يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل وأن روحه تركز أساسا على هذا الخير والخير

(1) Ibid., ch, 1, P. 3.

(2) Ibid., ch, 1, P. 6.

(3) Ibid., ch, 1, PP. 8 - 9.

(4) Ibid., ch, 1, P. 12.

(5) Ibid., ch, 1, P. 6.

(6) Ibid., ch, 1, P. 8.

عند بوزانكيت « ليس هو بعض الوصايا العشر اليسيرة، أو بعض الأبيض فى مقابل الأسود، إنه الحياة، و الروح، و المعنى؛ التى علينا أن نضيفها، و أن نحارب من أجلها»^(١).

و الشئ الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التى تتناقض كما يقول بوزانكيت مع النظر و الفلسفة، و هذه مسألة ناقشناها فيما سبق. و للعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان و متكاملتان هما الإرادة و الحكم « و الإرادة و الحكم فى الحقيقة ليسا ناحيتين لأن كلا منهما تتضمن الأخرى، و كلاهما يعنى الإندماج فى الخير...»^(٢) و الحاجة المطلقة فى الحكم عند بوزانكيت إنما تتبلور فى الإخلاص و النقاء القلبين. هذا و للعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيت « فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب»^(٣).

و بالعقيدة؛ و بالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة و التغلغل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر، و ييغضه، و حينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير الأعظم. و هنا يقول بوزانكيت تخرج أنت من دائرة العقل لكى تدخل فى دائرة التصوف «وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله) سوف يجيبه : (لا : أنا فى الله) .. أنا فى السماء.. فى داخلها.. فيه.. و لن أتركه إلى الأبد.. يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياى، و يمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدى، و لكننى أنا أعيش فى إرادة الله، حياته مستصبح حياتى، و إرادته سوف تصبح إرادتى، و سوف أموت باستدلالى حتى يتمكن له أن يعيش فى ذاتى، و تصبح كل أعماله هى أعمالى»^(٤).

(1) Ibid., ch, 111, P. 42.

(2) Ibid., ch, 1, P. 9.

(3) Ibid., ch, I, P. 10.

(4) Ibid., ch, I, PP. 12 - 13.

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف، وينأى عن العقل. إن الدين عنده يصبح تجربة دينية، يتكلم فيها الإنسان مع « صوت واحد »^(١) أى مع الصوت الإلهي أو مع الله.

و يقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين، وأن هذا الأساس البسيط للدين كاف، ولا نحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه. وفي هذا الأساس البسيط تركز معاني السلام والنصر والخلاص. نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو صخب التفسير، ولا نحتاج إلى العقل الماهر، ولا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ. إن ما يدعونا إليه الدين هو أن نكون « كالأطفال الصغار » براءة وقبولا وطهارة.

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال، بأن نلتحق بالكل، أى أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر وأعظم حبذا لو كانت الخير الأعظم. فإين حريتنا هنا؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا بأن نقول بأن الكائن يفعل أى شيء بذاته ما دامت حقوقه كلها وتأثيراته كلها معتمدة على وحدة هو تابعها؟ وهذا يقودنا إلى أن نسأل : وهل يكون فى إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل؟ أى هل يكون سلوكه كله نابعاً من الحتمية وخاضعاً لها، ومن ثم لا تكون لقوته الذاتية ولحريته أى تأثير على سلوكه؟ كما ويمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل : وهل يفعل هذا الكائن إذن أى شيء؟ ويجب بوزانكيت فى الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية، وأن ندخل فيها بأكمل ما يمكننا، فالدين لا يشبه أى شيء آخر، ففيه مثلاً « خارج الضعف تصنع القوة »^(٢) ومن الحتمية تقوم الحرية، وهذه مسائل نقبلها دون أن نناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال.

(1) Ibid., ch, I, P. 12.

(2) Ibid., ch, II, P. 17.

إنك لا تفقد حريتك هنا في خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعاً بالاتحاد مع الوحدة العظمى، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لا يخلص الإنسان فقط وإنما يكون «حراً» و«قوياً» أيضاً^(١).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها، أو يجعلها تغمر نفسها فيه^(٢).

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح في مجتمع القديسين؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول ليبنتز؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين؟ إن بوزانكيت لا يقرر شيئاً من هذا؛ لأن الأمر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلي والفكري، إن الأرواح تتحد، وهذا يكفي. يقول بوزانكيت «إن هذه الأرواح في اتحادها بالله يجب في النهاية أن يتحد بعضها ببعض الآخر، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين»^(٣). ويقول بوزانكيت بعد ذلك «يجب أن نفكر بنفس الطريقة في اتحاد الإنسان بالطبيعة، فبالنسبة للعقل الدينى تكون الطبيعة وحياً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى للإرادة الإلهية»^(٤). والنتيجة هنا هي أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة.

ويرى بوزانكيت أن الدين لا يعوق تقدم ورفعة الحياة، كما أنه ليس أفيون الشعوب، كما ذهب إلى ذلك ماركس؛ فلرجل الدين عند بوزانكيت «فهم صلد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة؛ أنه يحتويهما في ذاته، وهما متصلان أوثق

(1) Ibid, ch, II, P. 20.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, III, P. 59.

(4) bid., ch, III, P. 30.

الاتصال بالخير الذى يتخذ به»^(١). ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والازدهار لا إلى التأخر والجمود.

والآن لنقترب عن كذب لنرى آراء بوزانكيث فى طبيعة الخطيئة، وفى الألم أو العذاب، وفى الإتهال والعبادة وفى المزاج الدينى.

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيث أن النفس التى كرسَتْ نفسها للخير والكمال تشعر فى نفس الوقت بأن ذاتها محدودة، وأن إرادتها الخيرة ناقصة، وأن العالم الذى تحياه ناقص وشرير. وعلى ذلك فبينما لاتسلم هذه النفس بشئ على أنه حقيقى سوى الخير، فهى تسلم أيضاً بإرادتها الناقصة والمحاطة بشئ من الشرور، كما تسلم برداء العالم الموجود، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة، وهذا العالم الردى ينتميان إليها. ومن ثم فعلى النفس أن تحارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة و ضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى. ومادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه «الإرادة الزائفة هى الخطيئة»^(٢).

إن الخطيئة عند بوزانكيث هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير، وما دامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال وذلك الخير وسط إرادتها الناقصة و شرور العالم؛ فهى كثيراً ما تقع فى الخطيئة؛ فالخطيئة متصلة بالنفس ما دامت إرادتها غير كاملة وغير خيرة كلية.

إن الخطيئة يقول بوزانكيث هى «التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظيمة الخير، إنها التناقض الذاتى العميق الذى يذيب ويحطم كيانى الفعلى، أنها تجسيد للتناقض العريض أو الثورة التى نبقى فيها هنا. أما الخير فهو

(1) Ibid., ch, III, P. 40.

(2) Ibid., ch, V, P. 46.

يحمل فى طياته جوهر نصره، فى معاركه وفى نضاله، وفى تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها^(١).

ولكن ما العمل؟ يقول بوزانكيث: لا تخف فإن «الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكى ترى ماذا يقصد بالخطيئة»^(٢) وإذا عرفت المقصود بها أمكنك تجنبها بقدر ما يمكنك. ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص «فالإخلاص هو الحاجة القصوى فى كل ما يتعلق بالسلوك، والدين هو الإخلاص الأعظم»^(٣) والمعرفة والإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكى تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم.

ويرى بوزانكيث «أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة»^(٤) وأن الألم يمتد عبر العالم كله، وهو مستقل عن الخير أو الشر، ولذلك نقول أنه أكثر إنساعاً وأشمل طولاً وعرضاً.

وينبع الألم أو العذاب من عدم كثرات المخلوقات بمصالح بعضها البعض، ومحاولة تأكيد كل لمصالحه الخاصة فقط، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشعوريان. ويذهب بوزانكيث إلى أن الألم أو العذاب شيء ضرورى ولا يمكن تجنبه، وأن الاعتقاد الدينى لا يعدنا بالتخلص منه. يقول بوزانكيث «إن الاعتقاد الدينى لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب، ولكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه»^(٥).

ويتمى الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة، وإلى العالم المتناهى من جهة أخرى. ويعتقد بوزانكيث أن «الألم ليس هو الوجه الأوحى للحياة أو المسيطر

(1) Ibid., ch, V, P. 49.

(2) Ibid., ch, V, P. 49.

(3) Ibid., ch, V, P. 49.

(4) Ibid., ch, VI, P. 53.

(5) Ibid., ch, Vi, PP. 53 - 54.

غالباً^(١). ولكن ما يبدو لبوزانكيت هو أننا إذا خصصنا التجربة الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالا للألم أو العذاب أيما كان من ضالته أو قلته، فإن هذا يجعلنا نبتعد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاماً، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه.

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيت أنهما يبدوان وكأنهما من أوثق ماهيات الدين. وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية، فكذاك تجده يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة، ومحاولة سبر أغوار ملامحهما بالعقل والفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلهما قبولاً لا تمحيص فيه ولا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما وتقويضهما. والدعاء يقول بوزانكيت «هو التأمل في أقصى معانيه»^(٢) وهو «يساعدنا على أن نحقق، وأن ندخل في الوحدة التي ما هي إلا العقيدة الدينية»^(٣). وتسير العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ. والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفي الفكر وفي الطقوس، ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفي، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تنتسبان إلى الدين.

إن بوزانكيت يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقويهان بواسطة الطقوس الدينية المختلفة، مما يجعله راسخاً في القلوب ومتعمقاً في الوجدانات. إن من يوجه الدعاء، ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه إليه، وبالذي يعبد، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم أوثق، ويجعلان إيماننا بالله أعمق.

(1) Ibid., ch, VI, P. 60.

(2) Ibid., ch, VII, P. 67.

(3) Ibid., ch, VII, P. 67.

و يعطينا بوزانكيت مثالا بوضح فيه آداب الدعاء. فلقد كان لدى أحد الوزراء ابن مريض ر على رشك الموت. و كان هذا الإبن محبوبا من هذا الوزير للدرجة كبيرة، ولذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة، وكان يشكو بمرارة. وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك، ولكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على خالقتك، و عندما رجع وجد ابنه صحيحا معافيا. و هذا المثال يوضح أن الدعاء يجب أن يسوده روح التواضع، و أن يتعد عن الجرأة و عن التحدى للقوى العليا، أى قوة الخير الأعظم.

أما المزاج الدينى فمحموره أن يكون كل منا « كطفل صغير » أى أن يكون كل منا بسيطا و غير متسائل و بريئا و مخلصا و صادقا إلى أكثر الحدود. إن الدين يقول بوزانكيت « هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا لراحة، و المزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا و غير متسائل »^(١).

و يرى بوزانكيت أنه لو استطاع « أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة، أى إلى العقيدة الجيدة العظمى، و إلى الإخلاص فى الحالة و المزاج، و إلى أن يهتم بدينه أساسا، و أن يهتم خصوصا بهذه الملامح فى دينه... فإننى أعتقد أن الكسب سيكون عظيما »^(٢).

ج - الخصائصتان المميزتان للدين عند بوزانكيت :

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيت هى البساطة، و لقد اتضحت هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رأينا بوزانكيت يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلى و الفكرى والفلسفى. و كان يرجو من ذلك أن نقبل الدين بالإيمان، و ألا يلهينا الاستدلال

(1) Ibid., ch, VIII, P. 79.

(2) Ibid., ch, VIII, P. 80.

المراوغ عن عمقه وتأصله في نفوسنا وقلوبنا، كما كان يرجو في نفس الوقت أن يبقى الدين بسيطا بساطة مطلقة، لا يعقده الحوار والجدال، ولا تزيد الفلسفة والتفلسف تعقيدا وتركيبا وتشابكا يذهب بجمال ورونق تلك البساطة.

و طبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيث يدعو كلا منا أن يكون بسيطا « كالطفل الصغير » ربما غير محاور أو مجادل، قابلا بطوعية غير متسائل أو مراوغ، كليا غير مجزىء للمسائل أو محلل لها. ويقول بوزانكيث إن عبارة « كالطفل الصغير » سوف تقابلنا في كل جوانب الدين، إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى و أن نأخذها ببساطة^(١). و التجربة العظمى عند بوزانكيث هي أن نعيش في حالة اتحاد مع الله فتصبح أفعالنا هي أفعاله، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفي وفيه الغناء. و لا داعى عند بوزانكيث إلى أن نذهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد، أو النسير أغوار العقيدة الدينية أو نحللها. إن العقيدة الدينية عنده بسيطة بساطة مطلقة، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التدليل على صحتها أو معرفة أبعادها وأعماقها. لذلك نرى بوزانكيث يقرر أن المسألة لا تعدو أن تكون ببساطة « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « اعتقد وحسب »^(٢) .

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء، بل و في البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية. و يذهب بوزانكيث إلى أن أى انسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد والتشابك، و أن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها، قابلا للدين ككل دون أن يستفسر، قانعا ببساطة العقيدة و نورها ووضوحها، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا. و في هذا يقول بوزانكيث « لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة... فإننى اعتقد أن الكسب سيكون عظيما »^(٣).

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, I, P. 10.

(3) Ibid., ch, VIII, P. 80.

و يحذرنا بوزانكيت من الابتعاد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف عندها و يقول «... و عندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور»^(١) إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون «...الحقبة... المأخوذة ببساطة كلية هي الدين»^(٢).

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة، و هي ترتبط بالخاصية الثانية و هي الكلية و الوحدة و الترابط. أما بخصوص « الكلية » فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كلياً أو أن يلتحق بالكل، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين، و لا يمكن للانسان أن « يصبح كلياً إلا عندما يلتحق بالكل »^(٣). و لكن من أين أتت فكرة الكلية هذه؟ هل أتت من الفلاسفة المثاليين الألمان و على رأسهم هيغل، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصاً أشد النقص، و ليست له قيمة إلا بالكل الذي ينتظمه، ذلك الأمر الذي رأيناه واضحاً في الجدل الهيجلي الثلاثي الخطوات؟ أم أن الفكرة جاءت من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض في جزئياتها أو تفاصيلها؟ إنني أريد هنا الاتجاه الثاني خصوصاً و أن بين أيدينا نصاً لبوزانكيت يقول فيه أن « المزاج الديني هو أن تكون كلياً غير مستفسر أو سائل »^(٤). و معنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار و ذلك التساؤل يهدم تلك الكلية، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال في أجزاء هذا الكل و علاقاتها ببعضها و سيسبران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل و إلى أصغر الجزئيات. أما اتجاه هيغل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي في جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته. و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين في جدل محوره حوار العقل، و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل و هو بإزاء الدين.

(1) Ibid., ch, I, P. 13.

(2) Ibid., ch, II, P. 21.

(3) Ibid., ch, I, P. 12.

(4) Ibid., ch, VIII, P. 79.

و يذهب بوزانكيت إلى أن معاركنا في الدين وإن كانت تختلف في الظروف، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط يقول بوزانكيت « إن معركتي في الدين متصلة بمعركتك، ولكنها ليست بالضبط معركتك. إن معركتك تساعدني في معركتي ولكنهما ليسا نفس الشيء. لقد أرسلنا في إرساليات مختلفة و كل منا ضروري بالنسبة إلى الخير^(١). ما أبعد هذا عن جدل هيغل و حوار العقل، وما أقره من الدعوة المخلصة إلى التلاحم و التلاقى و الاتصال في نضال مرير من أجل نصرة الخير.

و الكلية عند بوزانكيت مرتبطة بالوحدة، لأن الانفصال إنهيار للكل، و لذلك نجد بوزانكيت ينادى بضرورة التمسك بالوحدة و بعدم تجزئتها أو فصلها. و الوحدة التي تهمة هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان و الطبيعة و الله. فنجده يقول لنا « و لن تجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتيلا، كذلك لن يجدى أن تقول كم يأتي منك « أنت » و كم يأتي من « الله »^(٢). كما أنه يحذرنا في نص آخر من محاولة تجزئة الوحدة هذه فيقول « و إذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة، و أن تعيد ترتيبها في أجزاء فأنت بذلك تحطمها »^(٣). أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا و قويا في نفس الوقت، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص. و في هذا المعنى يقول بوزانكيت « وأنت لا تخلص فقط في وحدة الحب و الإرادة مع الخير الأعظم و لكنك تكون « حرا » و « قويا » أيضا »^(٤).

و لكن ألا يقترب بوزانكيت هنا من الصوفية؟ إن الصوفي يدعونا إلى أن نعيش التجربة، و إلى أن نحيا اتحادنا بالله، دون أن نعبر بالألفاظ، و دون أن نتفلسف و دون أن نعمل العقل على الإطلاق. ألا يدعو بوزانكيت إلى هذا أيضا؟ الحق أن

(1) Ibid., ch, IV, P. 42.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, II, P. 21.

(4) Ibid., ch, II, P. 20.

بوزانكييت يدعوننا إلى هذا، ولكنه وإن اتفق في الاتجاه العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم في بعض النواحي : فهو لم يحدد مسالك الطريق، ولم يذكر المقامات أو الأحوال، والصوفي يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل ما عداه، ولكن بوزانكييت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة والمجتمع إهتمامات لا تجد لها على الإطلاق عند الصوفى. إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكييت؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكييت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقه الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع طريقه ولعلم النفس طريقه وللسياسة طريقها وهكذا.

ولكن إذا كان بوزانكييت يسلم بالدين تسليماً لا يحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط؟ ذلك الموقف الذى قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه فى نقد العقل النظرى الخالص، وقبول لهما فى نقد العقل العملى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقى، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان؟ الواقع أن بوزانكييت وإن كان ينتهى إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف النسق الفلسفى لكل من كانط وبوزانكييت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافاً رئيسياً بينهما؛ فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً على العقل، وبوزانكييت يرفض تدخل العقل أساساً فى الأسس وفى التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً.

د- تعليق ونقد:

يحدثنا يوزانكيت طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين؛ وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلاً «إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك فى دينه»^(١). ويظهر من هذه العبارة أنه لا يتحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه دينى محدد، ولكن باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانتة المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعانى المسيحية؛ وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها؛ فدعوته لنا بأن يكون كل منا «كطفل صغير» متفقة مع الإتجاه العام فى الدين المسيحى، ذلك الإتجاه الذى كان يرى فى الأطفال على أنهم أحباب الله ولدينا على ذلك نصان من الإنجيل: الأول هو «أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات»^(٢) والثانى هو «الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله»^(٣).

بل إن يوزانكيت يستخدم نصوصاً صريحة من الإنجيل مثل «كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد»^(٤). وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل «الخلاص» و «ماذا أفعل لكى أخلص» و «فيه نحن نحيا، ونتحرك، ونحصل على وجودنا» فى مواضع متفرقة.

والخلاصة أن يوزانكيت رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً، وعن الإرادة الدينية، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانتة المسيحية.

(1) Ibid., ch, III, P. 27.

(٢) الإنجيل متى - الاصحاح التاسع عشر - آية ١٤.

(٣) الإنجيل لوقا - الاصحاح الثامن عشر - آية ١٧.

(٤) الإنجيل يوحنا - الاصحاح الرابع - آية ١٤.

خامساً

فلسفة الجمال عند بورانكيت

خامساً

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الكم الجمالى وارتباطه بالشعور عند بوزانكيت، تمهيد وتقديم :

إن الحكم الجمالى هو حكم قيمى، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية. والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى، إذ أن العامل السيكولوجى، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبداً أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية.

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية، فبينما تصدر هذ الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد. وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعدد متكاتفه مع التيار الوضعى الذى ابتدعه «أوجست كونت» فى غضون القرن التاسع عشر. وقد حسب هؤلاء المعارضون - يقول الدكتور محمد على أبو ريان - «لنزع الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمى التجريبي» ولكن الحقيقة هى ... أن موقفهم هذا يتطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحققة. فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبيون على وجه العموم شوطاً بعيداً فى تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية،

فأجهدوا أنفسهم فى تقنين المقاييس المادية للظواهر الجمالية لكى يتيسر إخضاع هذه الظواهر لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية، فمثلاً يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ^(١).

وقد حاول هؤلاء - تمشياً مع نزعتهم المادية تلك - أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية؛ فنراهم يخضعون الجسم الحى للمقاييس المتريه، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنسانى، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات الثابتة لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى، نحكم على ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح.

ولقد غفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس؛ بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص : ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيه وإلهامه فى إبداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعاً إلى الصورة نفسها كموضوع أو إلى ما تثيره الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به، فتتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى.

هذا وتتدخل فى حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة؛ فإذا حللنا الحكم الجمالى لشخص ما، فسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ما هو جميل وما هو نافع،

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الفصل الثانى، ص ٦٨.

وكذلك بين ما هو جميل وما هو لذيذ أو مريح أو لطيف أو نبيل أو خير. وكل هذه المعاني يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرراً منها. بل إن الكثير من هذه المعاني يتداخل بالفعل فى الأحكام الجمالية للمثقفين أو لذوى الأذواق المرفه، فقد يكون الشيء لديهم جميلاً ونافعاً معاً، أو قد يكون جميلاً ولطيفاً أو لذيذاً أو مريحاً للأعصاب فى نفس الوقت^(١).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالى؛ إذ أن حكمنا على الشيء بالجمال يعنى أننا نقلدنا إلى باطنه وتغلغلنا إلى داخله، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجدانى. ولا يعنى هذا أن «التذوق تجرية صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التذوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يستشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة»^(٢).

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق العمل الفنى إلا إذا كان «متأملاً» و«مشاركاً» فى نفس الوقت. إذ أن التأمل وحده لن يكون إلا نظره سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا تحتك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفنى.

إن المتذوق يتفد إلى الكيفية الوجدانية للموضوع، ويقترب من الحدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع؛ بمعنى آخر إن المتذوق لكى

(١) نفس المرجع : الفصل الثالث، ص ٧٣.

(٢) نفس المرجع : الفصل الخامس، ص ٨٩.

يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع. ولكن ألا يؤدي هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية. وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام يقدر أعداد المتذوقين ؟ إن كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالي ولو أنه شخصي إلا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية؛ هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعياً. ويجب لا يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية تماثل موضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل يمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساساً مشتركاً بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية في الأثر الفني.

ولكى يكون حكمنا الجمالي سليماً ومتطابقاً مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية الذوق الجمالي، ونبدأ بها في وقت مبكر؛ أي منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية.

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالي :

١ - الموقف الموضوعي :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعي، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذي يدركها، بل هي تأتي من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وطبقاً لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعاً يتفقون في تذوق الشيء الجميل والاستمتاع به في كل زمان ومكان. ولقد كان أفلاطون على رأس من يتادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث مجده يجعل الجمال مثالا بالذات، والمثل عند أفلاطون هي أسس الموجودات وهي أصول الأحكام وهي الحقائق المثالية التي تقوم على أساسها الموضوعية في

وفى المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالى فى تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون، وفى المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالى ثم يدرس الجمال والقبح. ويقول بوزانكيت فى مقدمته لهذا الكتاب الذى يعد مصدر آرائه فى فلسفة الجمال «إننى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثاً مباشراً لا التواء فيه، وليس حديثاً تعليمياً أو مدرسياً»^(١).

إن ما ينوى بوزانكيت عمله فى هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلى :

١- أن يشير الى ما نعينه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شئ مضاد لأى شئ آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية.

٢- أن يشير إلى الأسس الرئيسية التى تستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال فى الطبيعة، والشريحة الكلية للفن الجميل، وبالتالى الفنون الجميلة المتعددة.

٣- أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كفيات الجمال المختلفة.

ويقول بعد ذلك «إننى لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال، إننى سأصف وأحلل موضوعى بطريقة مباشرة قدر طاقتى وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسياً»^(٢).

وبوزانكيت فى تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسة الجمالية هى تلك الدائرة التى تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع

(1) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Perface, P vi.

(2) Ibid., : P. 1 - 2.

الفلسفة»^(١). إن اهتمامه سينصب أساساً في البحث على الاتجاه الجمالي عبر الحياة، وفي تقصى أشكال القيم المرتبطة به. إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد «القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل النهضة أو عدمها في الإحساس وفي الخيال»^(٢).

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التي يتم عن طريقها ووفقاً لها الإنتاج الفني، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علماً يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها.. وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقاً واضحاً وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة.

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالاً حسياً تجريبياً، وإنما سيكون عقلياً وروحياً. وعلى ذلك نجد بوزانكيت يقرر بأن واضعي نظريات فلسفة الجمال «يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركوا هذا الأخير فنه، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهم العقلية»^(٣).

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية، وما دام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية، ولن نبحت في الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات، ولن نفحص الإنتاج الفني كشئ يباع ويشترى.. إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي .. دراسة الجمال على

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

(2) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic, PP. 2 - 3.

(3) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة .. دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة، دراسة الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. وهنا يقول بوزانكيت فى مقدمة كتابه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» إن ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالى بقدر الإمكان»^(١).

وتاريخ الجمال، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى، يقول بوزانكيت «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى ... والنظرية الجمالية هى التحليل الفلسفى لهذا الشعور، التى تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً»^(٢). ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور الجمالى فى صوره العقلية للنظرية الجمالية»^(٣).

وإذا كان الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع لمنهج معين، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال؟ لا بد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال، تلك المناهج التى يمكن تقسيمها بوجه عام الى موقفين رئيسيين :

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجى ويتفرع إلى فرعين :

أ - النظرية الصوفية : التى ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال، ومن ثم فيجب إستبعاد أى منهج يضعه فى هذا الميدان. إن الجمال يتكشف هنا للصوفى كحقيقة لا معقولة، منزلتها عالية على الحس والعقل معاً، ومن أتباع هذه النظرة رسكن، وبرجسون.

(1) Ibid., : P. Vii.

(2) Ibid., : ch. 1, P. 2.

(3) Ibid., : P. 2.

ب- النظرة التأثرية للجمال : التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أى أن يكون علماً، وأن إدراك الجمال ليس عملية علمية فنحن نفعل وتأثر ونشعر بالابعاد الوجدانية للأثر الجميل، ولكننا نعجز عن فهمه عقلياً.

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم :

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي : ويدرسون دور التجربة فى علم الجمال، ومن أهم ممثليها فنخر الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية. ونلاحظ أن منهج فنخر التجريبي كما يقول الدكتور أبو ريان «لم يحرز تقدماً ملحوظاً فى ميدان القياس الجمالى؛ وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن يصبح علماً تحليلياً يجرى الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على حدة. فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل فى تقديرنا لجمال النافذة. والواقع أن الموضوع الجمالى ليس بهذه البساطة التى يراه عليها فنخر؛ فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة»^(١). ذلك لأن الكل أكثر من مجموع أجزائه المكونه له.

ب- المنهج الوضعى أو التحليلى : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التى ينبغى أن يترسمها الفنان فى إنتاجه، والناقد الفنى فى فنه، والمتذوق فى تذوقه.

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ١١٣.

ج- المنهج الوصفي : يرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشيء بالجمال أو بالقبح. فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط، ويمثل هذا الاتجاه الوصفي سانت هوف وتين.

هـ- المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد وهذه كلها توضح ما ينبغي أن يكون عليه الناقد والمتذوق في فهمه للآثار الفنية والجمالية.

و- المنهج التكاملى : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون.

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال ، فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول «إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يدولى على أنه شيء مخيف ومتعب»^(١) . لماذا؟ لأنه لا يوجد إلا منهج واحد فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لا هو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو إستقرائى؛ وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى.

* * *

(1) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic. Lec. 1, P. 3.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيث هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال. وبوزانكيث يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الأقدمين انبثاقاً عن المحدثين ... وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسيمة والانسجام بين الاجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة. وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المفزى، والتعبير، والملاح. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة بآراء الفلاسفة القدامى والمحدثين؛ فإننا نستطيع أن نخلص إلى التعريف التالى للجمال «الشئ الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للادراك الحسى أو التخيل، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»^(١).

وإذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المفزى، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال، وبين أفكار النظام أو السيمية من حيث أن الشئ الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله؛ بمعنى آخر «فإن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تذوب فى وحدة أعلى وتنصهر فى كل يجمعها»^(٢).

ويرى بوزانكيث أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد، فليس من الضروري أن يعث كل شئ جميل فينا السعادة، كما أنه ليس من الضروري أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة «فالجمال سواء أكان منبثقاً عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة فى كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. ch. 2, P. 5.

(2) Ibid., : P. 6.

سعيد ... جميلاً^(١). وفي هذا يقول الدكتور محمد أبو ريان في كتابة القيم عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة «وليس الجمال خيراً أو منفعة، ولو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس، كما نجد ذلك عند أتباع مدرسة الفن للفن»^(٢). ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن «والفن مطلب ضروري للإنسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له. وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحذوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب»^(٣).

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي السيكولوجية مثل السعادة والألم، والضار والمفيد، لا ترتبط بالشئ الجميل من حيث هو كذلك، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبمبولنا وبمواطننا وقيمنا تجاه ذلك الشئ الجميل.

* * *

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال؛ الأول هو المعنى الواسع والثاني هو المعنى الضيق. فيجب أن يكون هناك يقول بوزانكيت «كلمة عامة لما نعتبره طيباً من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالي يجب أن تكون له كيفية عامة، وعقلية عامة أيضاً والكلمة الوحيدة التي نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هي كلمة أو صفة جميل»^(٤).

(1) Ibid., : P. 7.

(٢) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ٧١.

(٣) نفس المرجع : مقدمة عامة، ص ٩.

(4) Bosanquet, B : Three Lectures on Aesthetic. Lec. 3, PP. 83 - 84.

وما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال كما أنه يختلف من حالة لأخرى. وهذا التفاوت في درجاته، وتلك الاختلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطاً بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالي. ويرى بوزانكيث «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح»^(١).

هذا هو المعنى الواسع، فلتنظر الآن في المعنى الضيق للجمال. يقول بوزانكيث إنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فإنه يطلب الجمال دائماً بمعنى ما هو سار له ولإحساساته العادية، وهذا هو المعنى الضيق.

ويعود بوزانكيث بعد ذلك يقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده، والذي يأتي بالتعليم وبالبصيرة الجمالية معا - هو الطيب الجمالي. ولكن هذا المعنى العام الذي يساوى الطيب الجمالي يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب.

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذي لا يحتوى أو يعلن عما هو غير جميل، وهو أيضاً ما يسعد عملياً أى إنسان ومثاله، النغمة البسيطة، والإيقاع السهل، والوردة، والوجه المحتلى شباباً وحيوية ... فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية.

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد، والجهد، والعمق.

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة، ذلك لأن الموضوع الجمالي المركب لا يحتوى على كل ما يحتوى الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك. ومن هنا يأتي التعقيد.

(1) Ibid., P. 84.

وخاصية الجهد واضحة أيضاً، فإن الشعور يتجسد في أى بناء من الأبنية الجمالية، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهداً عميقاً وتركيزاً في فهمه، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد في فهمه والانفعال به، فإن الجمال المركب يحتاج في فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة، وتعليم وتدريب طويلين في النواحي والنظريات الجمالية.

والجمال المركب يمتاز أيضاً بالعمق، فنحن نجد فيه «دائرة عريضة من الصور، كل منها له اتجاهه الذى يميزه ... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للأحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة»^(١).

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هي : التعقيد، والجهد، والعمق .. إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطأ دائماً يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب»^(٢). مؤيداً بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية، وسائراً في طريق الوحدة الشاملة التى تصل به فى نهاية المطاف إلى المطلق.

* * *

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى فى النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى إلى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح.

(1) Ibid., : P. 94.

(2) Ibid., : P. 95.

ولكن كيف يكون ذلك؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعقيد والجهد والعمق. ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنة أيضاً، تجسد شيئاً وتعبر عن ذاتها فى صورة، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره.

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول، ولكن القبيح لا يعبر إلا عما هو غير سار، وهنا يجيب بوزانكيت نعم، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى «ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم»^(١). كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذي قلنا أنه يعنى ما هو سار. إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت.

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناشئاً عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة : لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلاً لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتى نفسه «قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معا فى تجسد كلى واحد»^(٢). فإذا ما جمعناها فإنه ينتج عن ذلك شيئاً أو صورة أو عملاً قبيحاً.

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه، فهو ليس غياباً للجمال، أو نطاقاً منفصلاً عنه، إنه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

* * *

(1) Ibid., : P. 98.

(2) Ibid., : P. 101.

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة. وهي الشعور السار A Pleasant Feeling أو الشعور بشئ سار؛ حينما ننتبه إليه نشعر بالسرور.

وهي بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة رئيسية؛ وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً وهي :

١- أن الجمال شعور دائم فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتلاشى، بل هي دائمة.

٢- إن الجمال شعور مطابق؛ بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها. فقد أكون مسروراً عندما أسمع أو أرى شيئاً يجلب لى السرور، ولكن هذا لا يعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعوري بالسرور متطابقاً ومتوافقاً ومتصلاً مع الصوت الحقيقي الذي أسمع، أو الشئ الحقيقي الذي أراه. إن شعوري بكيفيته الخاصة يستدعى أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشئ أشعر به وفي الحقيقة أكون متحداً به.

٣- إن الجمال شعور عام. فقد يشارك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمه لا تنقص نتيجة تلك المشاركة.

وينتج عن وصفنا للاتجاه الجمالي بأنه اتجاه يتصف بالدوام والمطابقة والعمومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام «الشعور الجمالي هو شعور بشئ ما»^(١). أو موضوع معين. ومن ثم فالالاتجاه

(1) Ibid., Lecture I, P. 5.

الجمالى هو ذلك الذى يكون لدينا فيه شعور، وذلك الشعور يكون متجسداً
فى موضوع ما.

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين
بالخبرة الجمالية : فالاتجاه العقلى فى الخبرة الجمالية يكون تأملياً
Contemplative كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظماً Organised
ومرناً ومتجسداً وملتحماً.

والتأمل مصطلح غالباً ما نجده مطبقاً فى الاتجاه الجمالى وهو يشابه ذلك التأمل
الموجود فى النظرية والتطبيق، ولكنه مع ذلك يختلف عنه. ودرجة الاختلاف بين
التأمل كما نجده فى النظرية والتطبيق، وبين التأمل كما نجده فى الخبرة الجمالية
هو أن الأول يتأمل الموضوعات وبغيرها، بينما الثانى ينظر الى الموضوعات ولا يحاول
أن يغير فيها. ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق ؟ هذا ما سوف
نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية «أن الإنتاج فى ميدان الفن الخلاق
- حيثما يكون - هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع
الممثلين»^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظماً ومرناً
وملتحماً. وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالى هامة جداً. وذلك لأن الشعور
الذى يجد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلاً مرناً مطاوعاً، لا يمكنه أن يكون رد فعل
مؤقت لجسم وعقل مفرد.

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعوراً وتجسداً، وإنما ما يكون لدينا هو
تجسد نشعر به، وهذا هو الاتجاه الجمالى. وهذا القول الأخير يقودنا إلى التناقض

(1) Ibid., P. 7.

وبما أنه يوجد إختيارات لا متناهية للموضوعات، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور.

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد؛ فالسحاب تكون له صورة ماء، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة، وإذا ظهر في الأفق ولا مس (ظاهرياً) قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا فاللوضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذى يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه^(١). ونعكس هذا على الفنون، فاللوضوعات العظيمة للفنانين تحتوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور، والتي ترتبط معا فى أنساق مركبة، وتظل ترتبط وتندمج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذى ألف كل هذه التاليفات ووجد بينها فى عمل فنى.

ويقول بوزارنكيث نحن كثيراً ما نتحدث عن امتزاج أو اتجاه الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله. وهذا القول ينتج فى الحقيقة من تلك القاعدة التى تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما. ولكن كيف يكون الشعور متحداً بموضوع؟ يجب هنا بوازنكيث بقوله: إن فعل الإدراك لمعظم اللوضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك؛ وهذه كلها تسبب جهداً معيناً، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية؛ لأنها تشبع فى الذات ناحية لا بد من إشباعها وهى الناحية الجمالية فضلاً عن إشباعها لشغفنا المستمر وتلهفنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا. ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوباً بتوتر جسمى وبدوافع مرتبطة بتلك الصور التى تدرك، كما أن ذلك التوتر، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط عقلة وبدنه) فى فهم ما

(1) Ibid., P. 19.

يدركه أو يتأمله. هذه الانفجالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آلياً بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما. وعلى هذا النحو يكون الشعور متحداً بالموضوع.

وليست الخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة، ولكن الخيلة هي «العقل وهو يعمل متعقياً ومكتشفاً للاحتتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المترابطة»^(١). والخيلة في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدتها. ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن الخيلة هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة^(٢). ومن هذه الأخيرة تعطينا الخيلة موضوعاً متجسداً لشعورنا السار. وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالي هو «الاتجاه الذي نتأمل فيه تخيلنا موضوعاً ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا»^(٣).

وبعد أن يحدد بوزانكيت ما يعنيه بالخيلة والخيال يحدد أيضاً ما يعنيه بالتأمل؛ فيقول إن كلمة التأمل تلائم ثلاثة أنواع من البشر؛ العاشقين للطبيعة والمُشاهدين للفن، والناقدين. وهي في ملائمتها للأنواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شيء في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق.

إن طابع التأمل هو طابع الخلق؛ وأكثر الأنواع البشرية تحقيقاً للخلق والإبداع هو الفنان، أما عاشق الطبيعة، والمتأملين في مناظرها الجميلة، وأما المُشاهدين للفن والواجدين فيه امتاعاً ومتعة واشباعاً، وأما الناقدين للعمل الفني بناءً على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع. إن الأول والثاني متأملين

(1) Ibid., P. 26.

(2) Ibid., P. 29.

(3) Ibid., PP. 29 - 30.

والثالث لا يخلق ولكنه ينقد، أما الفنان فهو خالق مبدع وهو بالتالى متأمل بأدق معنى من معانى التأمل. والنتيجة هى أن الخيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل.

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية -- الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمالى وأسهلها على الفهم، هى تلك التى أخاطر بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية، وتلك الآثار عند بوزانكيت هى كالمكعب أو المربع، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط.

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما، الايقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا. فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض.

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضاً، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة ومطابقة وعامة.

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل. وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعباً حقيقياً من الخشب أو الحجارة أو التحاس، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للآثار الجمالية؛ فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف وحده كنمط وحسب.

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها، وهذا سر بساطتها.. ولكن الأمر يتعقد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطاً بسيطاً لا تمثيل له، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثورة مثلاً، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط. إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا تحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط، وإنما تحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك. إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط، وأصعب من تلك التي وصفناها بالأولية والبساطة، وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل، فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثورة، أو تنحت لك تمثالاً لابلو، أو نعني لك قصة طروادة... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي»^(١).

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فني وكل شيء يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطاً أولية، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية، مع أن هذه الأنماط الأولية التي يتضمنها العمل الفني يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التي نعرفها من الخبرة، وتلك المعرفة ضرورية. ولكي يمكننا الإحاطة بأي عمل فني، فنحن لا يمكننا أن نقرأ في الرسم اقتناص ثورة، أو نرى تجمعات الألوان الموجودة في الرسم معاني مثل النشاط، الشجاعة، البأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى ازدهار وتنوع تلك الأشجار، كما أن اللون البني يشير إلى جديدها وعدم إثمارها، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك. إننا لا نصل إلى ذلك إلا بمعرفة الواقع،

(1) Ibid., P. 42.

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة به حتى يمكن تمثيلها وقبولها في شعورنا الجمالي.

ويضرب بوزانكيت مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول لقد رأيت تمثال رامى الجلة، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجلة، والآن لكي أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ما هو الرجل، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا. إننى لا أقرأ أى شئ بالمرء من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من الممرر كنمط الدائرة أو المكعب. ولكننى أتمثل هذا التمثال وأحياءه فى شعورى إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئاً ما، ولهذا فإننى اضطرر لكي أتمثله وأحياءه أن أحيط وأن أعلم عن ملابسائه وتكويناته الشئ الكثير، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة فى دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة فى الطبيعة وفى العالم.

إذن نحن هنا وفى الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا. ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء تتمثلها بشعورنا الجمالى هى أساس اتجاهنا الجمالى، وإذا كان لا ادراك إلا بموضوع موجود فى الطبيعة، ألا تكون إذن الطبيعة هى مبعث الجمال ومصدره؟ والا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها؟ يجيب بوزانكيت نعم «إن المحاكاة تحمل فى طياتها بذرة المذهب الأساسى للصورة الجمالية»^(١)، وهذا يعنى أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء فى ذاتها وإنما مظاهرها التى يمكن أن تتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها، إننا هنا تتمثل ونشعر بروح الشئ

(1) Ibid., P. 51.

تاركين الجسمية وشأنها، وبمعنى آخر إن ما نحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة فى العمل الفنى سواء أكان شعرا أم نثرا أم نحتا أم رسما أم موسيقى ... الخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل ؟ أعنى ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقى الذى لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا، ما دمنا نتمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقى وهذا يعطينا السبب فى أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه فى الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه رأيناه أعمق من الشئ الذى يمثله أو يرسمه أو ينحته، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية للطبيعة أو نقل مباشر حرفى عنها، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكى تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث.

ولنتوقف الآن عند العبارة «الطبيعة كما تظهر لنا» أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا ؟ يجيب بوزانكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى ... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية ؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى، ونجد الأشياء الفنية فى ثناياها، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمالى وللأغراض الجمالية تعنى «ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يتفهمها الإدراك التخيلى بحرية ويعيد تشكيلها لكى

تشبع اهتمام الشعور^(١).

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التى يتناولها العلم الطبيعى، إنما هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا؛ والطبيعة كما تظهر لنا هى الطبيعة التى نجدها ونعجب بها، وإنها العالم الخارجى الحى الذى يحياه بالكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية.

وحينما للطبيعة هو ذلك الذى أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة وفنتتها». تلك الفكرة التى يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين فى القرن الثالث الميلادى عندما قال :

وفى البيت نجد راحة وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيراً بسيطاً أولياً ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية، ولكنه يكرر نفسه حتى على زروة الآثار الجمالية وهى تتمثل عند بوزانكيت فى الموسيقى. وهذا المبدأ - وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل فى الآثار الجمالية كلها - يؤكد ذاته فى مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها. فإننا نجد هذا المبدأ فى الفنون المعمارية وفى فن النحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون. ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبى الاتجاه الجمالى، الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية، والجانب الثانى هو الجانب الغير مباشر يعبر عن كل ما فى عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منفصلين.

أما بخصوص تصنيف الفنون، فىرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراسته لاجدوى منها. اللهم إلا إذا ألقيت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم يتساءل لماذا تكون هناك فنون متعددة؟ ويجيب على ذلك بقوله إننا إذا نظرنا إلى عمل

(1) Ibid., P. 54.

الفنانين لوجدناهم يعددون أنماطا مختلفة، أو يعبرون عن النمط الواحد بتعبيرات متفاوتة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ومن هنا يأتي تصنيف الفنون. وبديهي أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا. والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع^(١). ومن هنا نشأ التصنيف.

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك ماذا يعنى بالمثال فى الفن. إن المثال يشير دائما إلى التعميم والتجريد وهو فى إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول فى نفس الوقت إلى العنصر العام الذى يمثل شرطا هاما وهو: ألا تغفل ونحن بإزاء المثال، الجانب المادى، إن المثال فى كل فن يجب أن يتكشف فى أجزاء الفن ذاته، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التى تحيط بكل المجهودات التى يقوم بها خيال الفنان فى عمله وفى خلقه، وهو يجسد الشعور الذى يحقق له الرضا. فالجانب المادى إذن ضرورى جنباً إلى جنب مع الجانب الروحى، ولقد تناول بوزانكيث الشعر بالتحليل والتنفيذ، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل فى طياته ناحية مادية ألا وهى الصوت الذى يقرأ به، إذ يقرر بوزانكيث أن هذا الصوت فيزيقى أو مادى. ثم يتناول مثالية هندتوكروتشى بالنقد لأنها تغفل الجانب المادى، وأطلق على مثالية كروتشى إسم المثالية الهزلية، وخلص من ذلك كله إلى رؤية الخاص وهو:

«أنا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أعدنا الجانب العقلى إلى لا شئ ... وإنما حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح الشئ تاركين الجسم وراءه، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منع تلك الروح جسما

(1) Ibid., P. 62.

روحياً جديداً. إن تخيلنا يجب أن يكون تخيل شيء. وإذا رفضت أن تعطى ذلك الشيء بناءً المحدد فإنك تمر من دائرة المثال الجمالي إلى دائرة الفكر المجردة^(١).

وإذن فالروح والبدن متحدان ومترجان، وبينما تكون الروح شعوراً يكون البدن تعبيراً عن هذا الشعور.

* * *

(1) Ibid., P. 73.

الفصل الثالث

جورج ادوارد مور

والنقد الموجه إلى المثالية

جورج ادوارد مور وموقفه من المثالية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا ينفك عن الاطار العام لآرائه ومناقشاته. وإنشاقه من هذه البديهية الاولى صدى المؤرخون والنقاد كتاباتهم باستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول آرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفى Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذى كرس له العدد الرابع من السلسلة التى اعدّها لهذا الغرض، والذى اخرجته لنا فى عام ١٩٤٢، والذى تضمن تسعة عشر مقالاً إستعرض فيها كتابها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على اوجه النقد التى وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشدنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Contemporary British philosophy. فقد تحرك «مور» بالفلسفة فى أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفى، فالكلم لا يجب الكيف، لان المعيار الاساسى فى الفلسفة هو الكيف.

تلقى مور دراساته فى الفلسفة على ايدى رواد المثالية Idealism فى انجلترا برادلى Bradley، جرين Green، ماكتجار Mactaggar، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفى للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» Russell فى صرح المذهب الواقعى الجديد New Realistic Doctrine وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي Empirical.

ولا ريب أننا نلمس فى هذا الاتجاه امتداداً طبيعياً لتيار الفكر الانجليزى التجريبي البحت الذى يعبر عنه لوك Looke، وهيوم Hume، وميل Mill ورسل اصدق تعبير.

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يذوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ولب ذلك الموقف الجديد الذى مثله «مور» فى أوئل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور^(١) العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، تجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بمضاحية Surrey التى تبعد قرابة الثمانية اميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى Hastings حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد واستقرت الاسرة. فقد رغبا والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويش» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بأثنى عشر عاماً^(٢).

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دلويش» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية Classical Studies وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية واللغة الالمانية، اللتان

1. Schilpp P.A., (ed) The philosophy of G.E.Moor, PP. 3-39. The library of Living philosophers, volume IV, Northwestern university 1942. "Schilpp Vol."

2. Moor, G.E. An Autobiography, P.3 "Achilpp Vol"

استغرقنا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذي امضاه في إتقان اليونانية واللاتينية.
يقول مور :

«وخلال هذه السنوات الست، خصص معظم وقتي تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة في الاسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب»^(١).

وفي هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذي تعلم منه مبادئ الهارموني Elements of Harmony، ما تأثر بالاستاذ بريانز Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذي ركز في دراساته فوق ما هو قديم على اعمال جوته Geothe خاصة Faurt وكذلك على اعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrun استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «لندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية في كلية ترينتي Trinity والحصول على مرتبة الشرف الاولى في الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية في كلية كرافن Graven. لكن المتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الاساسية ومباحثها^(٢) وخلافاً للاساتذة الاربعة السابقين، تأثر مور في هذه المرحلة بشقيقه Thomas Sturge Moore الذي كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده في تشكيل آراء مور^(٣).

٢- السنوات الاثني عشر الاوائل في كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

انتقل مور إلى كيمبردج، بعد اجتيازه مرحلة الدراسة في «دلويش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثني عشر إلى ثلاثة مراحل هي :

1. Ibid, P. 5.

2. Ibid, P. 9.

3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولى :

سنوات أربع في كيمبيردج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتي في أكتوبر ١٨٩٢، وظل لعمامتين متتاليتين يعمل في مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات بريانز Bryans، وكون بمور عدة صداقات في كيمبيردج، يقول مور :

«ومع أنه لم تكن لي صداقات حميمة مع زملائي من النبهاء في دلويش، إلا إنني - ولأول مرة في كيمبيردج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء»^(١).

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته في كيمبيردج مثل «هنري سدجوك» Sidgwick الذي تأثر بكتابه *Methods of Ethics*، ومثل «جيمس وارد» Ward الذي كان يحاضر في العلوم الاخلاقية، ومثل «ستاوت» Staut الذي كان يحاضر في تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلى شبنهور Schopenhaur، ومثل ماكتجارت McTaggart الذي يذكر مور عنه إنه ترك إنطباعاً بالغاً في نفسه لسرعة بديهته في البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح في تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيجلياً أكثر من هيجل ذاته^(٢). كما تعرف مور على هنري جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذي كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريدات»^(٣).

لقد سافر مور في عطلة صيف ١٨٩٥ إلى ألمانيا على يد الاستاذ زجفرت Sigwart كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته في كيمبيردج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل Reason عند كانط من ثانياً مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظري الخالص» وبين نقد «العقل العملي الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

1. Ibid, P. 13

2. Ibid, P. 19

3. Ibid, P. 20

وجه التحديد بكلمة العقل. ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانط كانت مضللة إلى حد بعيد.

المرحلة الثالثة : مور زميلاً في ترينتي لسنوات ست (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

رشح مور لزمالة كلية ترينتي لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالمجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ في هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لدين الفلسفي Baldwin's Dictionary of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذي بذل فيه ^(١). كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الأولى عن «الاخلاق عند كانط»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع المخطوط الأولى لكتابه الرئيس «مبادئ الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور في هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفى على اسمه الشهرة والذيع.

وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزي Mackenzie أن يكتب بعض المقالات «لجريدة الاخلاق العالمية» International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإتقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمالة في كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج Edinburgh بمصاحبة صديق حميم له، واستقر مور في هذه المدينة لمدة ثلاثة اعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الاعوام السبعة. ولقد تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «اصول الرياضيات» Principles Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليم جيمس James والتي أخرجها تحت اسم البراجماتية Pragmatism في كتابه «دراسات فلسفية» Philosophical studies كما انجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذي ظهر في مكتبة دار الجامعات Home university library.

1. Ibid, P. 23.

٤- العمل بالتدريس فى كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام ١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية إليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفى هذا يقول مور : «إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لى، كما وإننى أحب الان وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية إليها»^(١).

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفى عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» فى كرسى الأستاذية «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، وإتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية أصلية^(٢).

وقد تلقى فتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توثقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus legico - philosophical إلى رسل وقرأها مور وأعجب بها أشد الاعجاب، وأثنى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامى له»^(٢).

1. Ibid, P. 28.

a- My Mental Development Schilpp Vol, 1944. (٢) راجع ما كتبه رسل عن فتجنشتين فى

b- My philosophical Development, 1955.

c- Protraties from Memory, 1956.

وقد التقى مور في اوائل العشرينات «بفرانك رامزي» واعجب ببراعته ودقته، وكتب مور في مقدمته لكتاب رامزي في اسس الرياضيات Foundations of Mathematics عن مآثورات ومعالم فكره الفلسفى .

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس في اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى بالطلبة وهيئة التدريس . وفي اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الامريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث Smith فى العام الجامعى ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جامعة Princeton لالقاء محاضرات بها فى ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية Mills بكاليفورنيا فى خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢ . ولقد انصبت معظم محاضراته فى الولايات المتحدة على موضع الادراك الحسى Sense Perception- وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفى فى إنجلترا عام ١٩٥٨ .

ب - أعماله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب الموضوعات التى ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات فى الفلسفة بصفة عامة.

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات فى مجال الاخلاق والدين.

أ - فى الفلسفة بصفة عامة

Philosophical studies

(١) دراسات فلسفية

وهو يحتوى عل مقالات عشر، وتقديم بقلم مور كتب فى يناير ١٩٢٢ فى كيمبرج، اما المقالات التى إحترأها هذا الكتاب فهى :

- ١- رفض المثالية 1- The refutation of idealism
- ٢- طبيعة وحقيقة موضوعات الادراك 2- The nature and reality objects of prception.
- ٣- المذهب البراجماتي لدى وليم جيمس 3- Willia James "Pragmatism"
- ٤- فلسفة هيوم 4- Hume's philosophy
- ٥- مكانة المعطيات الحسية 5- The Status of Sense-Data
- ٦- مفهوم الواقع 6- The Conception of Reality
- ٧- بعض الاحكام المتعلقة بالادراك 7- Some Judgments of Perception
- ٨- مفهوم القيمة الباطنية 8- The Conception of Intrinsic Value
- ٩- العلاقات الخارجية والداخلية 9- External and internal relations
- ١٠- طبيعة الفلسفة الخلقية 10- The nature of Moral philosophy

(٢) بعض المشكلات الرئيسية فى الفلسفة

وهو عبارة عن عدة محاضرات القاها مور فى كلية مور لى Morley فيما بين عام ١٩٤١٠ ، ١٩١١ وقد اقترح ويزدم عليه أن ينشرها فنشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ فى لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور فى هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له . فهو يذكر فى هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الاشياء المادية، والوجود فى المكان، والوجود فى الزمان، والتخيل والذاكرة والمعتقدات والقضايا. والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الاخرى، والتجريدات والكون، كما تناول فى هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقى وهل الزمن حقيقى . ويتضح من هذه الموضوعات التى ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إجتاه نسقى أو وحدة مذهبية.

Philosophical Papers

(٣) أبحاث فلسفية

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والابحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التي كان يلقيها فتنجشتين في جامعة كيمبردج ما بين عامي ١٩٣٠، ١٩٣٣ وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها في مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤، ويوليو ١٩٥٤، ويناير ١٩٥٥. ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ في لندن.

Kant's Idealsim

(٤) المثالية عند كانط

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التي استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٤.

Proof of External World

(٥) برهان على وجود العالم الخارجي

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجي، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية British Academy عام ١٩٣٩.

ب - نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا

Experience and Empiricism

(١) التجربة والمذهب التجريبي

وهو مقال يعرض فيه مور للأساس الحسي التجريبي الذي تستند عليه المعرفة عنده وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٢.

The refutation of Idealism

(٢) رفض المثالية

نشر مور في مجلة Mind عدد ابريل ١٩٠٣ فيه يرفض الاتجاه المثالي خصوصاً لدى باركلي.

The Status of Sense-Data

(٣) مكانة المعطيات الحسية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما ضمنه كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر.

The Conception of Reality

(٤) مفهوم الواقع

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية».

(٥) بعض الأحكام المتعلقة بالادراك Some Judgments of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٨ ، يعرض فيه مور للأحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمته مور أيضاً ضمن كتاب «دراسات فلسفية».

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

"there Knowledge by Acquaintance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكس وبرود وغيرهما وبعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الافعال المعرفية The Character Cognitive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المنهج الطبيعى والأدري» لجيمس وارد J. Ward وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذى نشره فى الملحق الادبى لمجلة التيمس The Times Literary supp فى ١٩٢١/٩/٢٩ ، وإضافة حوار مور الذى اشترك فيه معه جلبرت رايل Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذى نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ ، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب «بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة».

ج - المؤلفات المنطقية

(١) طبيعة الحكم The nature of Judgment

وهو مقال نشره مور فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعها اتجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسولوجية، وإراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

(٢) الضرورة Necessity

وهو أحد المقالات التي نشرها مور في مجلة Mind في عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الأخلاقي العام.

(٣) الذاتية Identity

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادئ الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشرى وهي الذاتية وعدم التناقض والثالث الرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction ومبدأ الثالث المرفوع Excluded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.

(٤) العلاقات الخارجية والداخلية External and Internal Relations

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩، يتناول فيه مور العلاقات التي يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والاشياء.

(٥) مبادئ المنطق Principles of Logic

وهو مقال نشره مور في الملتحق الادبي لمجلة التيمس The Times literary supp في ١١ اغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المنطق كتاب لجونسون.

(٦) الوقائع القضايا Facts and Propositions

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزي Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧.

(٧) هل الوجود صفة Is Existence A predicate?

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل Kneale، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦.

(٨) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية ؟ Are the characteristics of particular things universal or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئى تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذى نشره مور فى مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨ ، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرفنا عليه عن :

- ١- المعتدلات والقضايا فى الفصل الرابع عشر.
- ٢- المعتدلات الصادقة والزائفة فى الفصل الخامس عشر.
- ٣- الحقائق والكليات فى الفصل السابع عشر.
- ٤- العلاقات والصفات والتشابه فى الفصل الثامن عشر.
- ٥- الفصل وبعض الصفات الاخرى فى الفصل التاسع عشر.
- ٦- التجريدات والكون فى الفصل العشرين.

د - فى الاخلاق والدين

Liberty

١- الحرية

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٨ ، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التى تربط بالاخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

Mctaggart's Ethics

٢- الاخلاق عند ماكتجارت

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقى لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى لمدائى وبأخذته بالنقد والتمحيص، نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق International J. of Ethic عام ١٩٠٣ .

The Value of Religion

٣- قيمة الدين

وهو مقال نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق اكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين في الحياة.

Principia Ethics

٤- مبادئ الاخلاق

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ في كيمبردج ويعتبر اول تطبيق عملي للمنهج التحليلي على مسائل الاخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الاول موضوع علم الاخلاق والباب الثاني «الاخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الاخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الاخلاق وعلاقتها بالسلوك» اما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الاعلى» والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

Ethics

٥- الاخلاق

وهو ايضاً كتاب كامل نشر في لندن ونيويورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الاخلاقية. فيتناول في الفصلين الاول والثاني «المذهب النفعى» ويتناول في الفصلين الثالث والرابع موضوعية الاحكام الاخلاقية، ويتناول في الفصل الخامس مسألة الصواب والخطأ ويتناول في الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

Is Goodness Aquality?

٦- هل الخير صفة؟

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شيء أو فكرة أو صفة من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الاخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب «إقامة علم الاخلاق على اساس نظرية المعرفة» لفشته Fichte نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذي اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical studies الانف الذكر.

ج - أهميته :

يقول وايت White لقد إقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وفتجنشتين ما يسمى «بثلاثي كيمبردج» الذي كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيكلية والاتجاه المثالي، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Common Sense وما يؤكد العلم، كما توجه إهتمامهما معاً نحو ما يسمى الان بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في المحل الاول إلى إعتراضاته على المذهب المثالي Idealis لابتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة^(١).

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في اتجاهات ثلاثة تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quinton وأول هذه الاتجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realstic الذي ظهر عند رسل ومور في العقد الاول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرين Green وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logical Analsis ولقد مثله رسل وفتجنشتين وسرعان ما إنصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالذرية المنطقية Logical Atomism التي اصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لمفكرى دائرة فينا، والتي سميت بعد ذلك بإسم الوضعية المنطقية Logical Postivism خصوصاً عند اير ولويس Lewis في امريكا.

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic philosophy، لقد ساهم في هذا الاتجاه فتجنشتين Wittgenatein وريل Ryle وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في أكسفورد وسيطروا على اتجاهاتها بعد الحرب

1. White, G H. Moore : A critical exposition (Oxford 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الاتجاه بلا منازع^(١).

ويتضح من هذا أن مور :

- ١- ساهم في الاتجاه الاول مع رسل مساهمة فعالة.
- ٢- كما كان الزعيم الذى لا ينازع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.
- ٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم في الاتجاه الثانى أيضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى أهمية مور كمفكر انجليزى معاصر، ظهر فى القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التى سادت هذا القرن، والتى وقفت قوية عملاقة امام الحركة المثالية التى قادها كثيرون فى تلك الآونة فى المجترة أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن ثم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا يشكل إنحيازاً أعمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استينج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أى حد تأثر مور برسل، وإلى أى حد تأثر رسل بمور. وهى تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلاحظ فقط أن رسل قد أثر فى مور، بل إننا سوف نلاحظ أيضاً بأن مور قد أثر فى الكثير من الآراء والأفكار التى ذكرها رسل^(٢).

أعجبت سوزان استينج إعجاباً بالغاً بالسهولة واليسر والوضوح التى تميز بها مور والتى ظهرت جلية واضحة فى إفتاحية كتابه «مبادئ الاخلاق» حيث يقول مور: «يبدو لى أنه فى الاخلاق، وفى سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التى إكتظ بها التاريخ راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة عن اسئلة، قبل ان يكتشف الانسان بدقة عن ما هو السؤال الذى يرغب فى الاجابة عليه فهناك يكمن اصل اخطاء لا نهاية لها، كان من الممكن تلافيها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقى للسؤال الذى يوجهونه، قبل أن يشرعوا

1. Quinton, A.M. : Contomporary British philosophy. (London 1924). P. 75

2. Strbbing S. : Moore influence. P. 519. (Scilpp Vols).

فى الاجابة عليه ... ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التى تظهر فى الفلسفة سوف تختفى»^(١).

ثم يقول مور مبيناً أسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهـ بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إنجّه جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التى يجب مواجهتها فى الاجابة عليه، أكثر من اتجاهه إلى إثبات صحة اية إجابة تتعلق به»^(٢).

وتقول سوزان استنبج أتوجد سهولة وضوح ويسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس أكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استنبج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الافكار، وإيضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسألتها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب فى عظمة مور كأستاذ عظيم»^(٣).

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وأنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة فى تقدمها إلا انه يرى انه كان :

«مجيباً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وأنه من الطبيعى أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحة حينما تكون الاسئلة وفيرة وان الاسئلة عنده تكون هى الغاية فى حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات أكثر مما يقدم حلولاً ... يحير الذهن ويهزه بعنف بالغ ولكن لا يبعث فيه الطمأنينة...»^(٤).

1. Moore, G. : Principia Ethica. Introduction.

2. Ibid : Introduction.

3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.

4. Metz, A hundred years of British philosophy. Eng. translation. PP. 541

ويضيف متر إلى هذا قوله :

«إن تفلسف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التى تحيط بالمسألة المطروحة وإنها تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسبها دقة، وتتبعها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط فى دقته وفى إتجاهه النقدي يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل أبسط القضايا وأنفهامها ويقطعها إرباً بطابعه الذهني وكان من نتيجة هذه النقدية المفرطة علم ادراك لية مشكلة من حيث هى كل .. وعلم ادراك الرابطة الروحية التى تجمعها فى وحدة عضوية. وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مفرطة، تؤدى آخر الامر إلى سحق المشكلات إلى ذرات لا ربط بينها»^(١).

ولا توافق سوزان استبنج على هذا الذى قاله متر، فهى لا توافق على عبارة متر القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابرع متسائل. وهنا تتسائل سوزان استبنج : كيف يمكن ان يكون المتسائل البارع ضعيف الاجابة ؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب أيضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متر اعترض على مور نظراً لإتجاهه المخالف لإتجاه متر شخصياً، والذى يتمثل فى الافكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وأنه ليس من الضروري أن يتفق مور مع متر حتى لا يتقده. ثم تعدد سوزان استبنج اهمية مور فى :

«منهجه التحليلي، وفى نقده للمجردات، وفى دقته الفائقة، وفى اسهاماته فى تكوين وتطوير المذهب الواقعي، وفى طريقته فى التفكير»^(٢).

والحق إن متر يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متر :

«وليس معنى هذا (النقد) أن تعاليم مور لم تؤثر فى تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضى، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل فى الحركة الفكرية الجديدة التى ظهرت فى بداية القرن الجديد

(١) المرجع السابق : ترجمة د. فؤاد زكريا. ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف

2. Stebbing, S. : Moore's influence, P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإتجاهات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص في الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج .. كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاءهما له، فكان الاول أكثر تأثيراً لضمون تعاليمه والثاني أكثر تأثيراً بمنهجها^(١).

ويتهى منزى إلى تعديد الصفات التي جعلت من مور بمفرده مدرسه اثرت فى جيل كامل من دارسى الفلسفة وباحثيها فيقول :

«إن مقدرته المنطقية الدقيقة، وامانه ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة فى التعبير، والتي تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة اثرت فى جيل كامل من باحثى الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كثب، او التقطوا على الاقل قبساً من روحه»^(٢).

ثانياً : موقفه من المثالية :

يرى مور فى مقالته عن «رفض المثالية» The refutation of idealism أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية Spritual.

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعنى ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا فى الظاهر. والثانى ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية أولى تبدو المناضد والكراسى والحبال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد إن العالم كله روحى فلأنها تتجه إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية إن العالم كله روحى، فإن هذا لا يعنى فقط إن العالم حاصل على شعور بل إنه يعنى إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

(١) متر : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ترجمة د. فؤاد زكريا الجزء الثانى ص ٤٥.

(٢) نفس المرجع.

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وإنه ليس آلياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التي تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لحواسنا على أى نحو كان. يقول مور «إننا حينما نقول بأن العالم روحى، فإننا نعى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التي تختلف تماماً عن تلك التي نلحقها عادة بالاشياء»^(١).

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التي ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التي ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين انصار هذين الاتجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التي يمكن ان نصفه بها.

ويرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية» ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التي يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهتم هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لنقدهم، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ برفض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون إستدلالاتهم؛ لان رفض وبيان كذب هذا الاساس كاف وحده فى هدم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى. يقول مور «إفرض أن أمامنا أستدلال أخذ الشكل التالى : إذا كانت أ هى ب وكانت ب هى ج وكانت ج هى د فإنه ينتج ان أ هى د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذى قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أ هى ب قضية كاذبة. حينئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهى إلى صدق القضية أ هى د، كما لا نستطيع ان ننقل منها الى تقرير صدق اى قضية اخرى، طالما أن القضية الأساسية كاذبة»^(٢).

1. Moore, G. E. : Philosophical studies Ch. I. P. 2

2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مور لن يناقش النتيجة النهائية التي انتهى إليها المثاليين فى قضيتهم القائلة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية فى سبيل رفضه للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الاساس الاول الذى قامت عليه، والتي سلم بصدقها المثاليون على اختلاف اتجاهاتهم، والتي تتمثل فى قضية باركلى الشهيرة «الوجود هو ما يدرك *esse is Procipi* ويقرر مور بأنه إذا استطاع ان يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التى تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التى تترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة.

وهو يذهب الى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل أكثر القضايا ابهاماً وغموضاً وإضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها فى أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور فى مقالات عن «رفض المثالية» ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلى :

- ١- أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركلى «ما يوجد هو ما يدرك».
 - ٢- وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلى اللامادية كلها فإن هدمها هو فى نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.
 - ٣- باعتبار ان هذه القضية هى البنية الاولى التى اسس عليها المثاليون كلهم موافقهم. فإن هدمها يعد هدماً ورفضاً للمثالية.
- ثم يذهب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التى اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهى به محاولة الفهم هذه الى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :
- ١- فهذه القضية قد تعنى «ان ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحمل بنفس الصديق على ما يدرك».
 - ٢- ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» ان ما يوجد هو فى عقلى.
 - ٣- وربما يكون معناها ان ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك».

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الاتجاه المثالي، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة القائلة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى إضفاء الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، ونتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضافها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدائها، ولا يفقد او هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالى، فإذا تقوض هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس وكم قلنا من قبل قضية باركلى «إن ما يوجد هو ما يدرك» فلنقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذه القضية الأم.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة، يمكن تحديدها فى ثلاث رئيسية هى :

١- ما يوجد Esse

٢- ما يدرك Percipi

٣- هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لترك ما يوجد ولنتقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان لفظ «ما يدرك» هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن اصحاب الاتجاه المثالى يرون ان هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا الى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشئ مجرباً بالحواس او بالفكر اى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ وبجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضوعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشيء على مشول الشيء للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشيء للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهي المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعنى وجوده فى نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان ماثلاً للفكر او الاحساس او لم يكن ماثلاً لهما معاً او لأحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذه الرؤية تعنى وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده. ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلى الدقيق بعد ذلك الرابطة التى تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك فى القضية الباركلية *Esse is percipi* ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معانى :

١- أن هذه الرابطة قد تعنى ان ما يوجد ليس شيئاً أكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعنى ما يدرك، وإن ما يدرك يعنى ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار «لما يوجد».

٢- وإذا فرضنا تلك الذاتية وذلك التطابق الكامل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» فإن هذه الرابطة يمكن ان تعنى من ناحية ثانية ان «ما يدرك» متضمن فى «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءاً من «ما يوجد» وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد ان يكون مدركاً، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثانى فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هى :

أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.

ب- ان ما يخبر يشكل جزءاً من هذا الكل مركب.

ج- انه ما من مرة تدرك صفة فى شىء الا وانت تؤكد فى نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشىء الذى اثبتت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لا بد ان يكون صادراً عن شىء ما موجود فى العالم الخارجى على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالى والذين قرروا ان الحقائق التى ندركها تكون فى الذات وليست فى الخارج.

٣- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «ما يوجد» وبحيث يكون «ما يوجد» شىء ويكون «ما يدرك» صفة لهذا الشىء.

ويتهى مور من تحليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً فى العالم الخارجى. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذه النقطة هى التى يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى إن على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصفرار والاحساس به وبين موضوع الاصفر. ويتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

بشتركان معاً فى نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الازرق عن الاخضر،
فما هى هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور ان هذه النقطة المشتركة التى تجمع بين هذين الاحساسين
المختلفين هى الشعور Conscousness وعلى ذلك يكون لدينا فى كل
احساس عنصران هما :

١ - الشعور الذى يتشابه فيه كل احساس.

٢ - شىء آخر يعزى اليه الفضل فى اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور ان
العنصر الثانى هو ما نسميه بموضوع الاحساس Object Conscousness ان
الاحساس بالازرق يتشابه مع الاحساس بالاخضر فى الشعور، ولكنه يختلف
عنه فى الموضوع، اذ الازرق موضوع للاحساس يختلف عن الاخضر الذى
يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور اكثر من هذا ان الاحساس بالازرق
يوجد احياناً فى العقل ويمكن الا يوجد فى احايين اخرى، وذلك اذا ما غاب
عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالازرق فإن
علينا ان نميز بين :

١ - الشعور

٢ - الازرق باعتباره موضوعاً للشعور.

٣ - الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود
الازرق هو نفس الشعور بالازرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخطأ.
فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الاخر، فالازرق قد يكون موجوداً، ولا يكون
الشعور به موجوداً يقول مور :

« فى كل احساس، وفى كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصرين :

أ - الموضوع Object الذى يختلف فيه فرد عن آخر.

ب- الشعور Conscousness الذى يشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور حده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١- الشعور او الخبرة ٢- ما نشعر به ونخبره^(١).

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشئ يكون جزئياً فإذا احسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشئ الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور الى ضرورة التمييز بين الشئ وبين معرفة الشئ وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشئ المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشئ المادى او ذلك. اننا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشئ تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور الى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو موضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشئ، واننا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشئ او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما نحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان نحصل فى عقلك على شئ او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم باحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشئ ... انك تهتم

فقط باهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، واساس عملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات ولانه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهى مور الى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبنى عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلى القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الرابع
جابريل مارسل
والفكر الوجودي

أولاً : خصائص الجودة ومنهاجها

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

١ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعني شيئاً على الإطلاق»^(١) ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودي، الذي ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودي في روحه الاصيل، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها في نسق محكم البنيان أو بناء منطقي ضروري، أو في مذهب مترابط الاركان. وفي هذا الصدد نجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما Concluding unscientific postscript " & " philosophical fragments للرد على النسق الهيجلي، وبيان تهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهي وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذي يستطيع أن يدرك العالم في كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهي هذا يمكن أن تعثره في عملية الادراك هذه بعض الفجوات والتقطعات^(٢).

(1) Sartre : Jean Paul : Existentialism is A Humanism; Cleveland 1956, P. 289.

(2) Macquarrie, J : Existentialism, A Pelican Book, 1973, P. 1.

لكننا لا ينبغي أن نبالغ في نقد الوجوديين للأنساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعنى أن كل الوجوديين بعيدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقا تخصه. وفي هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كيركجارد قد عاش مائة عام بعد وفاته ... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا ندرك النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه في أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً دياكتيكياً وجودياً يقابل به النسق الهيجلي»^(١). كما ذكر سبوننهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة في اهتمامات كيركجارد الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»^(٢). أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به فى كتابه «الوجود والزمان Being and Time» كان تحليلاً علمياً فى طابعة^(٣). وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى المدخل العينى المشخص الذى يتمسك به الوجوديون «دون أن يضحي بالترابط والمنهجية اللتين إرتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية»^(٤) ضف الى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون مذهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى نمط من التفلسف^(٥) Style of philosophizing.

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.

(2) Sponheim, P. Kierkegaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.

(3) Heidegger, M : Being and Time, Trans by j. Macuarrie and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.

(4) Langan Th : The meaning of Heidegger : Acritical study of Existentialist phenomenology (New Work 1959). P. 41.

(5) Macquarrie, J. Existetialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هي أنه يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هي التي توجد أولاً... والذات التي يهتم بها الوجوديون ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة ... الذات التي تكون مركزاً للشعور ... الذات التي تدرك مباشرة وعينياً في فعل الوجود الشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للنزعة العقلية، فالوجود تعتمره العاطفة، ويغمره الوجود الإنساني الشخص، في هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول « إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو انسان من لحم وعظم، ويقلم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلينا ان نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده .. إنه إنسان يتفلسف،^(١) .

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبتعد عن أية نزعة عقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذي قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان بإعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه في تأكيد هذا على الوجود أكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة او ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته. هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول «إن وجود الانسان سابق على ماهيته»، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطته هو، لانه هو الذي يصنع نفسه^(٢) .

وهذا النمط من التفلسف الذي هو «وجودية» يعترض على أى رأى يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of Life, trans by J. E. Fitch (New York 1954) P. 28

(2) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئاً Thing وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار ألى أو طبيعى تلمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هذا المنطلق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم ان الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع ان نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والذوق العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً الاهتمامات المشبوبة بالعاطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث فى الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الانسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يعتمد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الانسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة^(١).

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالاشخاص، ثم يضمن الاشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الاشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية^(٢).

(1) Roberts, D.E.: Existentialism and Religious Belief, New York 1959, PP. 7-8.

(2) Roubiczek, P. Existentialism for and against, (Cambridge 1966) P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذاتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى تعتمد وجودنا الفردى الشخص. يقول بلاكهام «ان النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهّد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى الشخص»^(١).

والذات التى يبحثها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلىغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن نجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهده احتمال الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من انواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يمحو الأساس غير اليقيني للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك انهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحداً يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع اننا نسمح بأن نكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات»^(٢).

والواقع ان البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل - فى نظر الوجوديين - من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blackham, J. K. : Six Existentialist Thinkers (London 1961) P. 3.

(2) Roberts, D. E. : Existentialism and Religious Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعنى أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنا بحتة» بوجه عام، كما انها ليست عقلاً بحتاً...إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعنى أيضاً أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلق^(١).

وهذا النمط من التفكير يعتبر موجوداً غامضاً Ambiguous وصفة الغموض هذ ترتبط بقوة بتأكيد الهائل على حريته. إن الوجودية ترى الموقف الانساني وهو ممتلىء بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقى. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفة، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمى، أو إلى تفسيرات فلسفية .. انها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر بالندم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة فى شباك الطبيعة والنظام الاجتماعى وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تخايشه. إن الانسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أى موقف بواسطة فعله وتخيله .. ان حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضى، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج لكان جزءاً بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يفعل فى حريته؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخلم حريته لكي يخلق

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويدعو من جهة أخرى أن الانسان لا يستطيع أن يتخلى عن حريته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى الله . نعم قد يكون الامر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ فى هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلى وقلقه الذاتى، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض الخاص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفلسف بخاصية الكتابة فى موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفى الطويل أن كتب فيها، وهذ الخاصية التى تجمع بين مفكرى الوجودية خاصة عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم عدم انتمائهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفى عام واحد، وفى حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والابستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة^(١). لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الانسانى المشخص أكثر من تركيزهم على الجانب التأملى والمجرد من هذا الوجود.

لقد سال مداد أصحاب هذا النمط من التفلسف حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصى، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على هذه البسيطة، بالاضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسئولة يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكمرورى JOHN MACMURRAY «أصبحت الذات كقدرة هى الموضع الرئيسى للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة»^(٢).

(1) Maquarrie, J. : Existentialism P. 3.

(2) Macurray, The Self as agenst (New York and London 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت في الحديث حولها، وهي موضوعات مثل : الذنب والاعتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذي نجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الأقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينما وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للإنسان، ولقد كان هذا الجانب مهماً من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلي، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التي تبدو على العقل الإنساني، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون على العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات أهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتدفق، كما أنها هي وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذي يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كير كيجارد إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة^(١).

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التي نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستتقة في معظمها من العناصر المؤثرة في الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maquarrie, J. : Existentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال فى موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فنجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قادت المسائل، فإنه يبقى متصلاً أوثق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التى ذكرناها آنفاً.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية فى الموضوعات التى يميلون إلى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر فى كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وياسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفى هذا يقول روجرشن Shinn إن الوجودى لا يجب أن يطلق على نفسه أنه وجودى، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه فى فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يجب أن يقول «إبنى نفسى، ولا أميل إلى أن أوضع فى تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»^(١).

والواقع ان ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متميزة: فالبعض - مثل ياسبرز - ووفقاً للتصور الكبير كجاردى - يذهبون إلى أن النظر فى الوجود يقتضى إنكار للفلسفة باعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً «فلسفة الوجود» لا تعنى سوى «تحليل الوجود» من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

وبالعوض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) Shinn R, L. Restless Adventure : Essay on contemporary Expressions of Existentialism (New York 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردّها إلى «ياسبرز» ويؤكدون خطئهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «انطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وبرديايف - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين «ياسبرز» كان أحرى بنا أن نعدّه معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث طموحه إلى إنشاء أنطولوجيا ظاهريّة *Phenomenological ontology*. وأما «جابريل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه المذهبى الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون «انطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية ابتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أديم سماته وأعمقها.

وينبغى أخيراً أن نؤلف فئة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاي Bataille) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شىء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - باستثناء جابريل مارسيل - إلا فى إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره. على أنه إذا بدا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رغماً عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبذون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «انطولوجية الوجودية» التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأيا أنها

صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلى لا يريدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن.

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الانسان مباشرة .. من الذات المشخصة. بكل ما فيها من حرية ومسئولية .. وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى بكل ما فيها من حرية ومسئولية .. وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - سنجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدى إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حدا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا فى الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها فى كثير من النقاط، ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضاً فى بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كيركجارد» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودى بلا منازع فى اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذة «اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقى، العالم الذى لا يجد الإنسان فى نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقرر رأى من يريد أن يتعرف فى المحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودى، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبعث اتصالاً وجودياً Existential

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كيركجارد الى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

communication أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو آراء مجردة، لا لتجارب معاشة^(١).

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وبسكال، فيبدو أن الجانب العاطفى فى «الاعترافات» و «الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى ادراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما فى البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحى، لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعى الوسائل الخطائية التى كان «كبير كجار» يرى فيها النقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى تحدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيتشة» و «هيدجر» و «ياسبرز» تتسم بطابع درامى، وتسبح فى جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسى - حتى الوجودى منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بسكال» وكذلك صنوف المقاومة التى أبدعها «فاليرى» تشهد بإبتعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه - على نحو ما - صنو للعبقرية الفرنسية^(٢) والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، وللأس عند (كامى) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الألمان.

ينبغى إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الانسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى ان هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كبير كجار إلى جان بول سارتر. ترجمة، فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو زيد، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئنا - أن تنحصر في مجهود مطابق مقترن بهذه التجربة ذاتها، وذلك لإمالة اللثام عن اللغز الذي لا يكف الإنسان عن أن يمثله في نظر نفسه «ولتتزع من ظلام موقفه، وبفضل توجيه النظر إلى العنصر الحي من «كونه موجوداً» حقيقة تجيء دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حنين جوهرى»^(١) هذا هو ما نريده، وهذا ما يقرئنا في الواقع كثيراً من موقف «هيدجر»، لكنه لا يقترب بنا من موقف «كيركجارد» و«ياسبرز» وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من «أوغسطين» و«بسكال».

على إنه لا «بسكال أو القديس أوغسطين» سلماً قط بأن تحليل الوعي في واقعه الفريد العيني، يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي نكتنف وضعنا، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً ويؤكدان أن تحليل الوضع الانساني لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مبطن للأشياء يقول «بسكال» في المحادثة مع مسيوساسي حول «ايكتيت» و«موتاني» (أرجو الملعنة ياسيدي إن كنت قد انتقلت أباك إلى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أظل في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً).

وليس من شك في أن القديس «أوغسطين» و«بسكال» يريدان من فلسفة الإنسان أن تبدأ بفحص الواقع الانساني، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين ونستطيع أن نذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا إلى أن يلتمسوا في أنفسهم جواب السؤال عن أنفسهم أمثال ايكتيت وشينكا وموتاني ولأروشفتكو، وفونارج، وروسو، وجوير وآميل. ولذلك نجد «بسكال» يذكر في مقابل «صنيعهم مستكفاً له (المشروع الاحمق الذي خطر له بأن يصور نفسه)^(٢).

(1) Beaupret j : Apropos de Le exstentialisme, dans confluences, 1945, P. 192.

(2) Pascal B. : Pensee, Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وباسيرز، وهما يمثلان التيار الأول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي إلى حقيقة شاملة، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل إلى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعي حي باللحظة الابدية وبواسطة فضل هذه اللحظة ينتزع الإنسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة ويبلغ «حقيقة» لا سبيل إلى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك للمعنى الذي هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي تطوى عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك إلى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودي المتسق مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد : وأما الباقي كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود عطلاي شعري أكثر من واقعي. الشخص الواحد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى يته وبين نفسه وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و«سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلا منهما «أنطولوجي» في عمق، وهما يتطلعان إلى إقامة «علم وجود»، وهذه الخطوة واضحة على الأخص عند «هيدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعلم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الأنطولوجيتين فينومينولوجيتين لا يغير شيئاً في طبيعتهما بإعتبارهما علماً كلياً، أحدهما تتلوان في أن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة إلى جميع الناس^(١).

(١) «بعض جرائده : الألعاب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل
 المعنى في أشد صوره اصطبغاً بالفردية، وذلك بغية الكشف عن طريق هذا التحليل
 - إما عن حقيقة غير قابلة للوصف .. حقيقة شخصية الى أقصى حد، أو عن
 مفهوم كلى شامل للإنسان، وللعالم الذى يجرى فى رحابه مصير الإنسان ووجهة
 النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابريل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على
 وجهة النظر التى تفسر الأشياء بالاكتفاء بما فى داخلها، والتى تميز وجودية
 «هيدجر» و«سارتر». ومن هذا الوجه قد يكون «جابريل مارسيل» أقرب كثيراً الى
 «كيركجارد» من الوجوديين الآخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك الى «بسكال»
 و«القديس أوغسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودى» سمة من السمات الأكيدة للوجودية
 ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفى لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث
 أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية فى نظر الكثير من النقاد. وهذا القول
 يتمثل فى القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكى يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى
 اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية ESSENTIALISM» لكن يبدو أن هذا
 المصطلح ليس موفقاً، وهوى يبعث الاضطرابات فى المناقشة.

ولكى يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأى معنى يسبق الوجود الماهية فى نظر
 الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل الى مدافعتة، وهو أن الوجوديين لا يتفقون
 تمام الاتفاق فى هذه النقطة، كما لم يتفقوا فى النقطة السابقة فالواقع أننا نجد
 «جابريل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلنى

دائماً، واني أعتقد بأن هناك في صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعي»^(١). هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «ياسبرز» ولا «برديائف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الفعل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل إلى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للوجود» هي عبارة عن ماهية على أي نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست في ذاتها سوى الوجود نفسه في واقعه العيني. ويمكن أن يقال أيضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى أنه في وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعني وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولة أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطباقاً كاملاً إلا على الواقع الانساني (أما الباقي فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود - من جهة أخرى - ليس عند الإنسان سوى الاسم الذي يطلق على العدم الذي هو الوجود لذاته أو الوعي^(٢).

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافي وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن تجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد

(1) Marcel, G : Being - and Having. An Estantialist Diary, Translated by K. Farrer New York 1949, P. 27

(١) ريجيس جريلفيه : المذاهب الوجودية ص ١٣ .

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هي صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده الى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى الى ادخاله فى قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كيركجارد» و «ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة الى هيدجر وسارتر.

ويكفى أن نشير هنا الى معارضة ياسبرز وبرديائف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك فى أن أساس هذه الانطولوجيا هو التحليل الوجودى ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا الى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الارسطى غير أن «هيدجر» يرد عن نفسه هذا الظن، وهو لا ريب على حق فى ذلك، إذ الواقع أن ارسطو أو القديس توما ينبغى أن يعدا هنا - بنوع من المفارقة الفريدة فى بابها - الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر.. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذى أوشك منهج «هيدجر» أن يجعله هباءاً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية - عند ارسطو والقديس توما - هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذى ينظم المعرفة فى تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط، إنه لا يدرك الا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها الى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة الى ارسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغى أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعانى الكلية على أى نحو جمعناها لا تؤلف موجوداً جزئياً واحداً»^(١) :

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضرب معيها فى حدى محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغى أن يصل هيدجر الى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستعرض لذلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية Existentialism والماهوية Essentialism ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية Idealism يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود أولاً وقبل كل شئ بالكلى والضرورى. ويبدو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، اذ هو يؤكد على وجود حقيقة ميتافيزيقية سابقة على الوجود باعتباره شيئاً معطى فى الحس، وباعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمة التى

(1) Marcel, G : Being - and Having, An Existentialist Diary, P. 45.

تؤسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفلسف هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شىء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spinoza وليبتز Leibnitz وفنشه Fichte وهيغل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً أيضاً على إخفاقه، اذ يصطدم هؤلاء وألك في نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبغي عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشىء من وخز الضمير - بوجودية فنية تظل تتأبى - فى إصرار - على التحليل.

يدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شىء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيكمن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعماماً والتى يمكن - على الاساس - أن تدرج فى عداد المذاهب الماهوية^(١) ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود.

على إنه لا يبقى محل لتلك التأكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبغي أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie . P. Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لامكان الكينونة (بالمعنى الحقيقي للكلمة) ألا وهي الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا إنه لا شك في أنه يمكن أن يقال ان الماهيات تسبق الوجود في الفكر الالهي لكن هذا لا يعدو ان يكون طريقة في التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعنى الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذي يجعلها توجد أى أنها لا توجد إلا في صورة أفراد جزئية متعينة في الحس، فالفرد الجزئي وحده الذي يوجد^(١).

والواقع انه اذا كان للوجود في نظر هيدجر وباسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو - إن شئنا - إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجود بلا طبيعة او بنية، أعنى كونه في وضع خالص مطلق، قد استتبطها من الوجوديين على الفور، وهي تتلخص في هذا التأكيد الاساسي وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفي حال من القطيعة بحيث لا يركز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعنى انه في جوهره «حرية» بمعنى انه على وجه الدقة لا يتوقف على شئ آخر سوى نفسه. فالحرية إذن تعنى الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

(١) ريجيس جوليقييه : المذاهب الوجودية ص ١٧.

كبير كجارد على ذلك اصراراً شديداً، أو بإعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها بإعتبارها متميزة عن الوجود - هي التي تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازماني سواء على صورة ممكن أبدى موجود من قبل في حضن «الماهية» و «الفكر الالهي»، أو على الأقل (كما هو الحال عند ارسطو) على صورة القوة الدائمة في فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع في السياق الوجودي، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر في القدرة على التزمّن، فهي تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذي بواسطته تستطيع الحرية التي هي هو أن تكونها، وان تجدها وتغلفها في كل لحظة من صيرورتها، هي كل ما يمكن أن تكونه، وليست في الحقيقة أكثر من ذلك^(١).

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكراتها فنقول بأنها «جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرة تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جابريل مارسيل» الذي يجد في الوجود - على العكس مما ذكرناه - ضرورة ملحة الى التجاور، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة، وهذا الاندفاع أو ثقل تعريف للوجود الانساني، غير أن المسألة هي - من ناحية - معرفة إلى أى حد يمكن أن تصدق

(١) أنظر معارضة سارتر لهذا الرأي في مقاله *Mise en polut* المنشورة في مجلة *Action* عدد ٢٧

ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تتلخص في اعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. وتعريف الانسان بأنه «مفتوح» يعنى أنه في جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه «مغلق على نفسه» بمعنى أن حريته تتحقق بالضرورة في ذاتها، وأن قيمتها في ذاتها.

هذه النتائج في السياق الوجودي، أعني في سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً ويبقى - من ناحية أخرى - أن نبحث ما إذا كان تردد «جابريل مارسيل» في الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرج من نطاق الوجودية وفي هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية «نوعاً» يندرج تحت جنس من التفكير الوجودي، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافي كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو - فضلاً عن ذلك - أن هذا هو رأي جابريل مارسيل نفسه^(١).

ب- منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطي تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم ؟ ... هذا هو ما سنتظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت تتدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودي والفينومينولوجي) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذي يحتاجه المفكر الوجودي في بحثه الحثيث نحو الكشف عن الوجود العيني والمشخص^(٢).

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضي الفلكي «يوهان هنريش لامبرت» وذلك حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد : الظاهريات أو نظرية الظهور»^(١) كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم الظاهر في مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها. وبالمثل

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macquarrie, j : Existentialism, P.8

استخدمها هيجل في كتابه «ظاهريات الروح» Phenomenology of Mind في شروحه المطولة لتبدييات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج في مستواه الإدراكي البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفي الأوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التي طورها هوسرل Edmund Husserl في كتاباته المختلفة التي من أبرزها كتابه Ideas, General introduction to pure phenomenology^(٢).

والفينومينولوجيا في صورتها الأخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول إقامة منهج وصفي تصف فيه بإسهاب كل أنواع الموضوعات في ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف description .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعي. ولكي نتأكد من دقة الوصف، فمن الضروري أولاً وقبل كل شيء أن نحرر العقل من أحكامه السابقة وإفترضاته المسبقة. كذلك من الضروري أيضاً أن نبقي خلال حدود الوصف وأن نقاوم الاتجاه الذي ينقلنا من الوصف إلى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة في غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة؟ وكيف يكون الإنسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير؟

لقد شيد هوسرل في حقيقة الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التي تعترض طريق الوصول إلى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

(١) اد اموند هوسرل : تأملات ديكارتية، للدخل إلى الظاهريات ترجمة وتقديم نازلى اسماعيل. دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. : Existentialism P. 8.

ولقد نفلت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان Being and Time» باعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذي كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كى تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع فى مريضع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجى يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجى على الرغم من أن الشخص الذى يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد فى كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجيا على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

وثمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر فى الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل البادىء بالبحث فى الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الاختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى «الشئ فى ذاته» وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوياً الثنائية الكانطية Kantian dualism التى تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذى لا يكون إلا تدياً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التى تشير تدييات جدلية للروح فى مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق فى نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكْتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

فى اتباع اتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعى قصدى Intentional بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة أكثر عمقاً نوع الوصف الذى تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفى الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذى يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التى تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر بما تكشف عن الاعراض، وتبين العلاقات الداخلية التى قد تؤدى إلى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التى ننظر بها إلى الظاهرة التى نعتبرها فى عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر فى تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» إلى أنها تتكون من مقطعين فى أصلها اليونانى، المقطع الأول يعنى «الظاهرة» أو ما يبدو من الشئ، والمقطع الثانى يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم الظاهرة» أو العلم الذى يدرس ما يبدو من الأشياء^(١). ويرى هيدجر بناءً على تحليله هذا أن ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كائناً بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : الأول ظاهرى والآخر حقيقى، أو ثمة ثنائية فى الأشياء.

ولقد رفض سارتر أيضاً ما سبق أن رفضه هيدجر، أى رفض الثنائية التى نجد فيها تقابلاً بين الظاهر وبين «الشئ فى ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

(1) Heidegger, M. : Being and Time, translated by J. Macquarrie and E-S Robinson, New York 1962, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة باعتبارها تدياً جزئياً أراه فى لحظة رؤيتى له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبدلات. وفى كل تبد جزئى للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالاشارة التحويلة الظاهرية. وبينما كانت الفلسفة الكانطية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التى لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجية Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود^(١).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، يتفد الى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لابد أن يكون طابع الاختلاف فى الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستتدخل المعادلة الشخصية Personal equation واتجاهات وميول الافراد فى كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، وبدى ظاهراً فى الاختلافات القائمة بينهم^(٢).

لكن ينبغى أن نلاحظ هنا أن الاختلاف فى الوصف لا يعود إلى خلاف فى المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك الصدق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود العينى الشخص ذاته الذى نصفه، أو بالعودة الى الأشياء نفسها، فهى محك كل صدق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, Jean Paul : Being and Nothingness : An Essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.

(2) Macquarrie : J : Existentialism, P. 11.

ج - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس ثمة حدود فاصلة وقاطعة تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات الأخرى، فلا يوجد مفكر وجودى بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التى لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هى الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماتية والعلمية.

١- ولنبدأ الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً فى العصر الراهن، وذلك على الرغم من ازدهار الفلسفة الوجودية فى القارة الأوروبية بشكل أكبر من ازدهار التجريبية التى انحصرت فى البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تتشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضنى الذى شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً باستعمال معاول الهلمم بالنسبة الى أية محاولة ترمى إلى بناء نسق شمولى ضرورى صارم.

لكن وجه التشابه سرعان ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسى بينهما، فبينما يستهدف الوجودى سبر باطن الذات الانسانية المشخصة لكى يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبى وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً الى الخبرة الحسية التى تزوده بمعطيات صادرة من العالم الخارجى وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبى الى إدراك الانسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه الى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعواطفه الباطنية. ويمكن اعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما تركز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، تركز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن نمطهم المعرفى فى هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه فى حالة المعرفة بالإنسان على الأقل تؤدي الموضوعية والعمومية والتجريد المبيريقى الى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التى يتبناها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدي الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويبها فى كل عام ولا شخصى، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى^(١). ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للإنسان يمكن أن ينقذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العاطفة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصى والفردى للوجود، والانتقال الرائع الى مجال الحرية، وواد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق^(٢).

٢- أما الفلسفة الانسانية Humanism فلا نستطيع أن نعلها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهًا سائدًا فى عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما القى «سارتر» محاضراته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a Humanism».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وتحقيق الوجود الانسانى الصحيح، هذا هو ما نعينه حين نتحدث عن النزعة الانسانية فى الفلسفة الوجودية. لكن لمصطلح «الانسانية» نفسه معانى عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً فى الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

(1) Berdyesv, N : The Begining and the End, trans by M French (New York 1957) P. 62.

(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «بالإنسانية المفتوحة» Open Humanism وبين ما يسمى «بالإنسانية المغلقة» Closed Humanism، وبينما تشير «الإنسانية المفتوحة» ببساطة إلى تعقب القيم الإنسانية في العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم. وهذا المعنى الأخير هو الذي قبله سارتر في وجوديته الملحدة وهو الذي جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهي إلحاد عنده لأن الإنسان وحده هو الذي يخلق ويحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أي ضغط من أي عنصر آخر أبداً ما كان.

٣- وينبغي الآن أن نبحث في العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية Idealism، ولقد ذكر هيدجر في هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الإنسان، فالإنسان هو الذي يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخدمت عند الوجوديين استخداماً خاصاً يختلف عن استخدامها العادي، ومن ثم فإن قولنا بأن الإنسان هو الذي يوجد وحسب إنما هو قول يبتعد عن أي نوع من المثالية الذاتية Subjective Idealism.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية في النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الإنسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلي للإنسان المشخص في العالم. إن المثالي يبدأ من الأفكار بينما يبدأ الوجودي من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر في نقده لمثالية باركلي يقول لا تكون المنضدة في الوعي، ولا حتى في القدرة على تمثيلها، إنها تكون في المكان. إن من واجب المنهج الفلسفي أن

يفصل بين الأشياء وبين الوعي، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقي بالعالم وأن يبين أن الوعي هو وعى بالعالم وبمعنى آخر فإن أى وعى إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعي، إن الظاهرة ليست شيئاً متممياً للوعي، لكنها شئ متصل بالظواهر الموضوعية.

ويتضح من ذلك أن بتأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤- إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة «إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماتية Pragmatism، فالوجودية والبراجماتية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الإيمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير الى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماتيين، فمقياس الصدق عند البراجماتيين يكمن فى المنفعة، التى لا تعبر كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالإضافة إلى أن البراجماتى متفائل دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملمغز والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب برديائف فى هذا الصدد الى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماتية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب تضحيات عديدة، وقد تقودنا نحو الاستشهاد طلباً لها».

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قرييون من البراجماتية، فثمة صفحات من كتابات أونامونو تبدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماتية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تتدفق بالعواطف، وما يشتملها من إحساس سحرى عجيب كما أن جوزية أورتيجا وإي جاست Gasset اقترب بعمق من البراجماتية بسبب انجيازه الفكرى الذى مكنته من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يشيرون عادة ضد أى بناء نسقى وفى كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كيركجارد مثلاً وهو ممثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشه وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العدمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية إذن على أنها نوع من العدمية؟ أو هل هى تقوم على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا إلى هدفها؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العدمية وكانت رواية ترجنيف Ivan Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هى أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العدمية على نطاق شعبى واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه ووصف التلميذ باذاروف Bazarov على أنه عدى متطرف، ينكر كل شئ فى مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التى تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن يبنى فى مقابل ما ينكره. إن شعار «باذاروف» هو أن ما هو «صائب فى الوقت الحاضر هو أن ننكر كل شئ وحسب».

ويبدو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها وقفة نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذى حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعتة العدمية «فهو يعلم أنه عدوى ولكنه كان يبحث عما يؤدى الى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر الى الجانب الايجابى من اليأس، وهكذا حاول كامى أن يبحث عن اسباب تقوده الى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الانكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التى اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو فى الأفق، ومن ثم فإن إعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انصار الوجودية المسيحية الى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التى تجعل الناس يقفزون فى الهاوية يمكن أن يبحث إيمان جديد^(١).

د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة :

وعلىنا الآن أن نبحث فى مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التى نمت على وجه الخصوص فى الحقبة المعاصرة والتى كان كيركجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت مكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد فى الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية الى جانب تضمناها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائع، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التى رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : Existentialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و «هوايتهد» و «هارتمان»، كذلك التومائية التي أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفيثومينولوجيا التي استمر نموها متمثلاً في كتابات «شيلر»، والفلسفة الحياتية التي تجلت في ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات «كلاجيس».

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التي احتوتها تلك المذاهب.

ب- ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون الى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهبان اللذان يعدان امتداداً للمذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية في صورتها الهيكلية والكانطية، ويأتى بعدهما المذهبان اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أى الفيثومينولوجيا. وبعد ذلك تجى المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول في الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة «الانطولوجيا».

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف : إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التي أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً الى ادراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التي تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا الى تجميع مذاهب كل من «ديوى» و «كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك منكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنعهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذي قامت به مثلاً مدرسة «باد» التي ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المدرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التي بدأت تتشبع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن المؤرخ من عرض الأفكار الفلسفية عرضاً متناسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفي لا يعني ابتداء محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعني كذلك انكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذي يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التي تبنتها فإنه لا يعد في الحقيقة تمييزاً حاسماً في حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر العالمي العاشر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى في الغالب إلى إحداث انشقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهذا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضي من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يبينوا أيًا من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سعوا إلى تطبيق هذين المنهجين في آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين وإلى

جانبهم بعض أصحاب الميثافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريره بين ممثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسمين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث أصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما^(١).

* * *

لنتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية :

١- يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفقت بقوة واسعة لدى الأوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الأوساط الفلسفية المتخصصة.

٢- كما يلاحظ ان مدى تقبل العامة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الأوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الأوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضي قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) بوخينسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ص ٦٨ .

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة في درجة مقاومتهم للاغراء الذى قد ينطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة فى مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً ... لذا فإنه ليس هناك من شك فى أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهونة بمدى يسر القلب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة ومدى ضخامة الجهاز الدعائى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً أقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للأفكار الفلسفية^(١).

نعود الآن الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين الذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة فى غاية اليسر والبساطة، وبالتالى فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالاضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة فى صورتها الماركسية أن تجد لها مشجعاً فيما للحزب الشيوعى العالمى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت أيضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص فى البلدان اللاتينية. وقد تبدو هذه الظاهرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالاضافة الى أنها فلسفة باللغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة فى ذلك لا يلبث أن يتبدد إذا ما وضع المرء فى اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى العامة فى قالب لغوى منمق، وصيغت فى شكل

(١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفرد الوجوديون باستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. ويلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة الذاتية المتطرفة. يقول بيير دو كاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي ... الذي يواجه بتيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا هما هدف مختلف المدارس الوجودية»^(١) ويقول اميل برهيه «هناك حركتان فكريتان انتشرت في العالم «لا على نحو» تعليم جامعي متحفظ بل كسيلين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلنا على هذه النتائج فلأن الأولى وهي نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية»^(٢).

وإذا ما قارنا صدى الماديه الوجودية في أوساط العامة بصدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضخامة تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس إليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين الماديه والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإننا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى أكثر من غيرها بجلب انظار العامة إليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأفكارها، أما الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى العامة بإخفاق كامل.

(١) بيير دو كاسيه : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

(٢) اميل برهيه : القضايا المعاصرة، ترجمة حنا بولس مطبعة الشاعر. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما في الأوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخذت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلي :
تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة في مذاهب الكسندر وهوايتهد والتومائية جنباً إلى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما في الأهمية كل من الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهياً لهما إلا على نحو غير مباشر، أى بفضيل انعكاسهما على مدارس فلسفية أخرى، ثم يتجى بعد ذلك فلسفة المادة فتحتل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الأخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان كيركجارد رائدها الحقيقي الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبي والتخصصي.

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية
عند مارسل

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسيل

١- نحو فلسفة عينية حقة

تبدأ الفلسفة عند جابرييل مارسيل (*) من الخبرة بالوجود الفردي في العالم

(*) ولد جابرييل Gabriel Marcel في باريس عام ١٨٨٩ ، كان مولعاً منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقي ويحوّله إلى مواقف عينية، وعنده «أن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفان» أنظر Positions et Approches concretes du Mystère ontologique P. 272. عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى : عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير الموافق، والصداقة، والوفاء، والسعادة. وإلى جانب هذا اهتم مارسيل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسيل في دراسته رغم أن المقررات الدراسية في الفلسفة على وجه الخصوص لم تثل إعجابه، فلقد كانت مجردة متقنة ذات خطوط كلية لا تبعاً بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسيل كثيراً من العواصم الأوروبية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوروبا، وأصبح ثقة في الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسيل وهو في التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن «أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنجر» وبمها بعامين أصبح أستاذاً للفلسفة في Vedome عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفي باريس paris عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفي Sens ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك في الصليب الأحمر أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم انشغل في الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٢٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفي عامي ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذاً للفلسفة في باريس، ثم أستاذاً للفلسفة في Montpellier عام ١٩٤١، ثم أنشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات في كثير من البلدان الأوروبية. وفي عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر في اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

- 1- Journal Métaphysique; Paris : Gallimard 1947.
- 2- Le Monde Cassé; suivie d'un médiation philosophique Intitulée : Position et Approches concretes du Mystere Ontologique. paris : Desclée de Brouer 1933.
- 3- Etre et Avoir; paris : Aubier, 1935.
- 4- Du Refus a l'invocation; paris : Gallimard, 1940.
- 5- Homo viator, paris : Aubier. 1944.
- 6- La Métaphysique de Royce. Paris : Aubier, 1945.

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العيني المعاش النابض بالحياة، والذي تعترضه نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنساني يوضح موقفاً إنسانياً - نعم إن وجودي في العالم والتاريخ، يخصصني ويحددني، ولكن السؤال الهام هو : كيف يمكن لي أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عيى ؟ يجب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية ... إنه لا يتم - إلا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالارتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان^(١). إن التفلسف بالمعنى العيى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلائه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع الشخصى بكل ثرائه وتدقيقه، والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل «إننى أرفض أى اهتمام يتطرق الى حد تفسير الواقع العيى المشخص تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»^(٢).

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمح فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Philosophie de l' existante أكثر مما يطمح فى إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عيى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب أيا كان غناؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérience Existentielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

(1) Reinhardt., K. : The Existentialist Revolt, New York 1967, P. 38.

(2) Marcel; G. : Regard en Arriere (Existentialisme chrétien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محرراً من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهدر تجربتي الشخصية، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على اخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينية عند مارسل تحلل الموقف الشخص تحليلاً فينومينولوجياً^(*) مصحوباً بهدف انطولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء الشخصية إلى تركيب مطلق... وتنسق بينها فى بناء شمولى نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت Lambert»، وذلك حين أطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد: الظاهرات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط Kant للتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel فى كتابه «ظاهرات الروح» فى شروحه المطولة لتبليغات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج فى مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الأوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «أدموند هوسرل» Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابته: Idea General introduction to pure phenomenology وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه بأسهاب وعمق كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة» (انظر فى ذلك أدموند هوسرل: تأملات ديكراتية، المدخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتور نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠).

الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلي. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية في صميمها وشخصية في لبائها، وفردية في أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيعنى هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأوحى الصادق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يركز على معايير؟ ها هنا يجب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحثه^(١).

والواقع أن مارسيل يطالنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية *Journal Métaphysique* بمحاولة إيجاد طريق يمكنه من تخاشي الواقع في تطرفية المذهب الذاتي، ونخطر التمرکز حول الآنا، في حين أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمثالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والاقسام الافتتاحية لكتابة *Eter et Avoir* فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبسكال، محاولاً الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعى التاريخ العام، فالفعل الحيوى الذى أكون به ذاتى كشخص له موقف تاريخى محدد، أتعرف به فى اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذى يغلف واقعى الفردى ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودى فيه. ها هنا نلمس خروجاً من الذاتية المتطرفة، وتخطياً للمذهب الأنانية *Solipsism* إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودى الفردى بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتب مارسيل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يثير

(1) Marcel; G. : *Journal Métaphysique*; paris : Gallimard 1947, P. 48.

اهتمامى على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها
العينى^(١).

تحدث مارسل عن المصير الإنسانى، وهى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى
وتساءل : لماذا أنا فى العالم ؟ ولماذا أنا غارق فى المادة والتاريخ ؟ وكيف يمكننى أن
أحدد مصيرى ؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل
موقفه الانسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينه الفيزيقي،
وارتباطه العائلى، وخواصة الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه،
وفوق ذلك كلة تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومى، وتفسح
خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى إقناع نفسى بأن أقبل
بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز ؟ يجيب مارسل إننى قادر على أن أقضى
على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل
ولا المذهب العقلى ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلى
لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الانسانى وأن محاولاته
كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الانسانى عن عينيتها الواقعية
المتدفقة وتنتظر إليها من اطار موضوعى شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر
أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر
والمادة، ثنائية الأنا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام .. إن الفكر بوجه
عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص^(٢).

قلنا أن ما لا يمكن للمذهب العقلى حله. يحل فى ضوء فعل الإيمان ..
والواقع أن هذا الفعل الاخير يرفع الفرد الانسانى وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى
من يأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الانسانى؛ إذ فى فعل الإيمان الدينى

(1) Marcel; G. : Regard en Arriere, P. 308.

(2) Reinhardt; The Existentialist Revolt, P. 208.

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهي اللامتناهي الشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء الى الله، وحرية الاستجابة له. وفي مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الإنسان عن المذهب العقلي، وعن المذهب المثالي على حد سواء. يقول مارسل «إننى أفهم موقفى فى العالم، حين أربطة بالإرادة الإلهية الخلاقة، وارتبط بالتاريخ حين أصبح واعياً بالدعوة الإلهية»^(١). وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكأنسان عيى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة الله فى أن أصبح شخصاً حراً، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، فالإنسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر الله محركاً أول، أو صانعاً وحسب، أو فكراً بحثاً أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً قاطعاً إقامة تلك العلاقة بدءاً من العقل الديكارتي أو الفكر Cogito المنفصل تماماً عن المادة^(٢) فعنده أن الإنسان كشخص وليس

(1) Marcel; G. : Jurual Métaphysique, P. 41.

(*) ذكر ديكارت أن النفس والجسم جوهران متميزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهـر النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجوهـر المادى هو الامتداد وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت كما يقول فوليه «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد أنظر Fuollée : Descartes, P. 104» ويذكر ديكارت فى التأمل السادس أن «هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه .. الإنسانى العيى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل يأمل ويجب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أنى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على تأكيد نفسى وإثبات وجودى فى «هنا والآن»، وإذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حيثذ وزنا جديداً وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولابد أن يفهم ثمثذ فهما وجوديا أى فى ضوء وجودى الفردى الشخص فى «هنا والآن» :

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

==/==

دائماً فى حين أن النفس لا منقسمة» (أنظر : ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٢٨ ص ١٩٠) ويلهب برينر إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا نجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة، كما لا نجد تصوراً مادياً فى مفهوم النفس، والأجسام تمتدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والأجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة» (أنظر : Bridoux, : Ouvres et lettres des Descartes, introduction P. XVIII. ويؤكد ما يبر هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام» أنظر :

Meyer; F. : A history of Modern philosophy, P. 85.

ويقول بوليبه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة» (أنظر :

Bouillier; M. F. : Histoire de la revolution cartesienne, P. 290.

ولعل هذا التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تأدى بديكارت إلى الفشل السريع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر (*) ... إن الموقف الإنساني يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز» (**) في «التوتر» القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنساني طريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st. Victo متصوف العصور الوسطى. واتخاذها شعاراً له وهي : «فى رفعك ذاتا إلى

(*) جان بول سارتر Jean-paul sartre فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية فى صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام ١٩٢٤، ودافع صيته نظرا لاشتراكه فى حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذى يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذى وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية فى نضجها الاخير، الا وهو كتاب الوجود والعلم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته :

- 1- La nausée; Paries : Gallimard 1938.
- 2- Les Mouches; paris : Gallimard 1942.
- 3- L'etre et le neant : Essai d'ontologie phenomenologique, paris : Gallimard 1943.
- 4- Huis - clos; paris : Gallimard 1944.
- 5- Le chemins de la liberte; paris : Gallimard 1945.
- 6- L'existentialisme est un Humanisme; Paris : Les Edition Nagel.
- 7- Esquisse d'un Theorie des emotions, Paris : Hermann. 1948.

(*) كارل ياسبرز Karl Jaspers فيلسوف وجودى ألماني شهير، ولد عام ١٨٨٣ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩ م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩١٦ م وأستاذاً للفلسفة عام ١٩٢١ م وأعطى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد انتكاسة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ واختير عضواً شرفياً بجامعة هيدلبرج وفى عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة Basel بسويسرا وأهم مؤلفاته :

- A- Philosophie, Berlin : Springer 1932.
- B- Man in Modern Age, trans. by E. Paul, London Routledge 1933.
- C- Nietzsche, Berlin and Leibzig: W. de Gruyter 1936
- D- Existential philosophe, Berlin and Leibzig W. de Gruyter 1938.
- E - The personal scope of philosophy. Trans. by R. manheim, New York philosophical library 1949.

الله، تتعمق ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها، ها هنا يمكن أن نقيم تداخلا صميما بين موقفى الإنسانى، و تأكيدى لأبوة الإله، و ميلاد شخصيتى^(١).

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، وإنما نحن هذه المشكلات، و نحن نحياها فى صميمها. يقول مارسل « إن من لم يحش مشكلة من مشكلات الفلسفة، و لم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله^(٢) ». و يزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول « ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هى التى تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائما، و ينزع إلى الخلق، بين الأنا و أعماق الوجود التى توجد فيها و بواسطتها^(٣) أى بين الأنا الواقعية التى هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية فى ميدان المعرفة و بين هذا العينى الذى لا ينفذ. و لا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانى الذى لا ينفذ أو ينضب الا بأنقى ما فى نفسه و بكل قوته، أى بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية - أو إن شئنا الدقة - من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، و الشوائب التى ألقاها الروتين والضغط الاجتماعى و الأحكام المسبقة و أوهام الغرور على شخصيتنا الحية^(٤) ».

و يرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التى يواجهها مارسل هنا، و هى الصعوبة التى اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقى إلى

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : De refus a l'invocation, Paris Gallimard, 1940.

(3) Ibid., P. 89.

(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئاً صرفاً^(١). ويرد مارسل على ذلك بقوله « إن هذا الاعتراض لا يقيم وزناً لمعنى البحث الوجودى والذى يرد إلى التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية العينية وزنها الوجودى »^(٢). ويزيد رده إيضاحاً فيقول « إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، و بما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى المشخص »^(٣) إن التجربة بالمعنى الوجودى و التى لا تكف عن الرجوع إليها و عن إستحضارها، تجربة فردية عينية، و ليست ملك التجربة التى تم تعميمها و ادراجها فى مخطط و ابتذالها.. إنها ليست تجربة « الناس » التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية » لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، و ذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا الى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، و أن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة و التصاقا بالشخصية، ثم أن نعمن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائماً الى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميظ اللثام عن معناه و قيمته، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد فى العالم و ترتبط بالله.

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة،

الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ٢٠١.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P. 149.

(3) Marcel; G. : De refus a l'invocation, P. 36.

ب - الوجود المتجسد

كيف ارتبط أنا بهذه الأشياء التي توجد في عالم خارج من ذاتي؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التي هي بين ذاتي وبين العالم الخارجى بأشياءه وظواهره ومادياته بنفس الطريقة التي ارتبط بها بجسدى، وأستخدم في هذا الصدد مصطلح «التجسد» Incarnation ووسم الوجود كله بالتجسد؛ فكما أتى التجسد فى جسدى، فكذلك يتجسد العالم فى، ويتجسد الله فى العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز^(١).

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجودا، يفرض نفسه على فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتباره شعور بذاتى مرتبطة بجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا باعتبارى متجسدا فحسب، بل إنى لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ الا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة^(٢). وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى فى الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا يتفصل عن وجود العالم، فالتالية الذاتية تصطبغ بهذه الحقيقة البهية بذاتها؛ إذ أنه من الخيال إغلاق الشعور الفردى على نفسه، لأن وجودى نفسه هو يرمته لتساب إلى العالم أو وجود - فى - العالم - être dans le monde - ومع ذلك فإن وجود العالم الذى تحدثت عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء للموضوعية جنبا إلى جنب، والتي نرغبنا مقتضيات الفعل وحدها فى كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر وإنما هو حضور معين سميك وقاعل يرفضنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التي نسلم بها على هذا النحو للجسم فى التجربة، ترجع إلى أن

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : Être et Avoir, P.9.

هذا هو «جسدى أنا» ، وأنه بالتالى مملوك لشيء أعمق و أكثر جوهرية . صحيح أننى أقول أيضا «تفكيرى» *ma pensee* ، بل أكثر من ذلك أقول «نفسى» *mon ame* لكن هذا فى الحقيقة يثبت أننى لست أنا ، ولا الموجود إن أردنا الدقة - بجسم ولا نفس ، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل ويتسبه إلى نفسه ، أعنى تلك «الأنا» التى لا يمكن - إذا أردنا التدقيق - أن أقول عنها أنها «أنا» *mon* لأنها وحدها ليست مملوكة ، بل هى مالكة ، وهى ليست محوطة *enveloppe* وإنما هى محيطية *enveloppant* وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم «وكذلك من اتحاد النفس وبقية العالم ، أعنى الوجود فى العالم حقيقة واحدة» .^(١)

لكن هاتين التجريبتين المرتبطتين : تجربتى لجسمى وتجربتى لانتمائى فى العالم هاتان التجريبتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى ، أعنى كينونتهى *mon être* تفرضان على «باستمرار شعورا بظرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك *L'être et l'avoir* ، وأنا لكى أفهم هذا التعارض فهما نجيدا ، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجى للملك كمدخل لمعرفة الوجود .

ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك : الملك - الامتلاك *avoir-possession* والملك - التضمن *avoir-implication* ^(٢) يبدأ أنه يكفى أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك فى الحالتين هى أنه قابل لأن يعرض ، *exposable* ، وأن يعرض «للغير» والملك - بما هو كذلك - يقع فى سجل لا تنفصل فيه «الخارجية» *L'exteriorite* عن «الداخلية» *Interiorite* بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل *Tension mutuelle* ، تنشأ عن أن الشيء المملوك

(1) Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P. 230 .

خاضع للتقلبات التى تعترض الأشياء، وهى دائماً باستمرار تتعرض لاحتباط الجهد الذى ابدله لادماجه فى وجعله وإياى شيئاً واحداً، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامه التى نسيجها المخاوف والأوان القلق .

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» فى اتصال مع «الأناء» عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمى جاعلاً خارجيته الجزئية « شبه - داخلية pseudo-interiorite فإنى أعدم فى هذا الارتباط، ويستوعبنى الجسم الذى أعتبر نفسى وإياه شيئاً واحداً، ويبدو أن جسمى - بهذا المعنى - يلتهمى بالمعنى الحرفى للكلمة. وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتى التى تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، والى إذابته فى ملكه نفسه: فالملك - فى حده الاقصى - ينزع إلى إذابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكى يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغى أن أسيطر-بفعل منعكس- وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية» و«الخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة للإبداع الشخصى الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيراً حياً عن الواقع الذى أكونه . بيد أن هذا لا يكون ممكناً إلا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره إخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هى انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد^(١)، هذا هو المعطى الانطولوجى الجوهري فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبداً من الروتين المدرسى إلا حين تعى تماماً هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك»^(٢).

١ - ريجيس جوليفيه : للمناهب الوجودية ص ٢٨٦ . .

(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدى فى جسدى، وتجسد العالم فى، أى عن وجودى المتجسد فى عالم متجسد فى، أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله «كموضوع» أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده، وأنكرنا ماهيته. إن الله المحى Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر فى وفى العالم وفى كل الأشياء.^(١)

إهتم مارسل إهتماماً بالغاً بالمشكلة التى درج التراث الفلسفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن^(٢) وحاول هو بتفكيره عن الوجود المتجسد أن يجد حلاً يتلائم مع نمط تفكيره الوجودى، فذهب إلى أنني يمكن أن أنظر إلى

(1) Reinhardt, K. The existentialist Revolt, P. 209.

(٢) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأعقد المسائل فى الفلسفة، ولقد بدت كمشكلة عظيمة فى الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست فى جسدها كالكنوز فى السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئاً واحداً (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات أرنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهرياً. (انظر : Kemp Smith N.: Descartes philosophical writings, PP. 280-281 .

أما الدوافع التى دفعته إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فتجدها واضحة فى التأمل السادس وهى تدور حول وجود الفكر التخيلى فينا، وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حملة على الاعتراف بالاتحاد النفس مع الجسد، (انظر : ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل السادس فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٢) وكان ديكارت قد رد على رجيوس Reguis قائلاً، إن النفس متحدة اتحاداً جوهرياً ووجودها مع الجسد، وأن الإنسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بلذاته لا بالعرض (انظر :

Brehier, E.: Histoire de la philosophie, Tome II, P. 84

كما أعلن ديكارت فى خطابه إلى الأميرة اليزابيث فى مايو ١٩٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مينيافيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ونراه يذهب فى هذا الصدد إلى إنه توجد فينا أفكار ومعاني أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الأخرى : ومن بين هذه المعاني = لا يوجد فينا خاصاً بالجسم غير معنى الامتداد، وخاصاً بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس

جسمى على إنه آلة نفسى أو آداتها، لكن مجرد تأمل بسيط فى هذا القول يجعلنى على قناعة بفساده وعدم صحته .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو أداة، لأنه هو نفسه الشرط الضرورى لتصنيع الآلات والآدوات.

وجسدى ليس شيئا خارجيا أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لابتلعنى جسدى تماماً كسائر الاشياء المملوكة إن جسدى - ومارسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودى فى العالم. وهذا يعنى أنه بما أننى مضطر لأن أربط بجسدى كى أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعا» بالنسبة لى. نعم يمكننى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعا) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لا تجسد» أقامه ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بينى وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا كذات متجسدة، أو كوحدة يساندها

والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة الاتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم وعمل بها الجسم فى النفس. ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية هى مركز هذا الاتحاد، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى، وسرعة التأثير، ومزدوجة أى نفسية وجسمية، ومع أن ديكارت قد تلهب فى حلولة لهذه المسألة، إلا إنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام فى حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر والامتداد أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد، وأكثر من ذلك نجده يقرر فى «المقال عن المنهج» بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. ويقول ديكارت «لو لم يكن الجسم موجودا البتة، لكانت النفس موجودة بتمامها» (انظر : ديكارت : المقال عن المنهج ترجمة الخضيرى- القسم الرابع من ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنا بقرر ما اعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة له أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول هاملان «لقد حاولت مذاهب : العلل الاتفاقية عند مالبرانش، والتوازى عند اسبينوزا، وسبق التوافق عند ليبنتز حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد» (انظر : (Hamelin, O. : La Systeme de descartes, Ch XXIII, P. 374).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا قلنا مساندة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمد على اليأس من كل جانب^(١) .

إن الأساس الذى يركز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلم عليها، وأن لغز أو سر «تجسدى» لا يحل إلا بفضل فعل الإيمان «الذى يملأ الخواء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة، والذى يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل»^(٢) ومن «فكرة الذى يريدنى أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم»^(٣) إني على استعداد لأن أقبل وجودى - فى - العالم، رغم تحدياته وما يفرضه على، كى أعى ذاتى وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه «عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان. إن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحي بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقصى هو حب الله .. ذلك الذى حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا ينتمى الى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما نقدمه إلى الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولا يغترب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح.. إني أصبح مع العالم تبديا للوجود الإلهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان^(٤) وهذا يذكرنا بما قاله باركلى^(*) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التى يتحدث بها إلى الانسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسل .

1 - Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 210 .

2 - Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.

3 - Ibid. P. 46.

4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

جـ - الحرية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانساني الفردى... الوجود المتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمى الذى أحياء يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجة صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده في مثل هذا الحراك العالمى الدائم.. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا في هذا الحراك .

أحيانا أنغمر في هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تحملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت لإرادتى، وأقمع رغبتى في الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهددنى.. هو خطر فقد ذاتى الحقنة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس ثمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»^(١)، وما هنا يأتي السؤال: كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالي أن أقبل على الحياة؟ يجيب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجيب مارسل: «إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختياري ثلاثى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفي مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

==/==

George Berkeley فيلسوف إيرلندى من نسل انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٨٥-١٧٥٣، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يلعب في نقطتنا قيد البحث إلى أن العالم للمادى الخارجى ليس الا مجموعة من الأفكار المترابطة بعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر - أن العالم لغة : لغة أوجدتها الله ليتحدث بها الى البشر - أو أن الله خلق العالم كلفة كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته :

(1) Treatise on principles of Human Knowledge, London, 1710 .

(2) Three Dialogues Between Hyllas and philonous, London 1913 .

(3) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 290 .

تتدفق من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل في الوقت نفسه. على هذا النحو يكون الوجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو يصبح الوجود موجوداً حقاً، وذلك على خلاف إنسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة، الذي يفقد حرته، و التسم بعدم القدرة على الاعتبار، إن إنسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يحصل بحاضره، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكنني فعلاً أن أجد خلال هذا الارتباط الاختياري معنى لسلسلة الأحداث التي كنت ماضى ؟ يجب مارسل نعم، إذ أنني أشعر بمسؤولتي الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كنت ذلك الماضي، فهذه الأفعال هي أفعال قمت بها فعلاً، وأنا أحملتها، على نحو ما حدث عليه، بحيث أنني لم أقرها، فكأنني لا أقر ذاتي .. إنني ووجودي الشخصي وجوداً واحداً متصل، فإذا قبلت بعض أفعالي على إنها حقة، ولم أقر أفعالي الأخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتي وضير ذاتي في نفس الوقت، أو - والمعنى واحد - لحطمت وجودي وقسمت حياته، في حين أنه غير قابل لأن يتفهم مره^(١).

ورغم أنني أقر ماضى، فوجب أن أدرك أن ذلك الماضي يعتمد على .. أنه يتخذ معناه من «حاضري» كما يجسده مصيري. إنني حينما أؤكد ماضى، وأواجه حاضري، أكون منغمساً في تخطيط مستقبلي، وعلى هذا النحو فإن وفائي للماضي، ومواجهتي للحاضر، يمنحاني نظرة خلاقة بالنسبة إلى المستقبل. وحين أخلق مستقبلي، وأخطئه، وأبنيه، من نقطة في الحاضر لها صلة بالماضي فإنني أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسؤولية.

وبهذه الطريقة ينتصر الأمل، ويتصبر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إتيهما يؤسسان ويحققان «الدوام الانطولوجي لحياتي»^(٢).

(1) Riechardt; K.: The Existentialist Revolt, P.211 .

(2) Marcel; G. Être et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه حياتى، التى لن تكون ثمثذ، وبفضل اتصالياتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب. إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعاً أعمى لديالكتيك التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وثيق الحضور فى أكثر من حضورى فى ذاتى .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالاً أحياء، وتوجيهاً أعمش. إننى أقتبس من شعاعه ايضاحات جزئية تنير الظلمة التى تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم أقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسداً فى عينيتى التى تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الإنسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسده بوفاء مع اختيارى كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملاً عضوياً فى «كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حريتى الحققة وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحققة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الايمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد القى به القاء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيداً مع تدابير ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيداً كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة إنسان مارسل عبر الزمان والتاريخ نضاً «بقيم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول مارسل «لاتصان القيم قط الا إذا كان الوجود الذى أحياء مصاناً كسر أشباك

فيه»^(١) وفي حين إننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذي يخلق القيم، نجد القيم عند مارسيل وهي تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجددة في الذات الإنسانية باعتبارها منتسبة للوجود - في - العالم إلا أن القيمة تكون هي أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تختم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفي القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفي يعد بمشابهة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر «التجسد» يبدو بأوضح صوره في تجسد المسيح، ففي مثل هذا التجسد يحقق الإنسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الإنساني الحق، ووجه للوجود الإلهي الحق. إن المسيح في طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنساني الأقصى، وهو في طبيعته الألوهية يدعو إلى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية في اتجاه عمودي. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الإنساني الزماني، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهي اللازماني، وهذا الامتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثاني

نحدث مارسيل أثناء بحثه عن مدخل عيني جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير^(٢) : «التفكير الأول»، وهو ما يتعلق بالبحث العلمي وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثاني» وهو التفكير الفلسفي الذي يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

1 - Marcel; G. Aperçus sur la liberté, La Nef, No. 19, 1946; P. 73 .

2 - Marcel; G. Position et Approches Concrètes du Mystère ontologique paris : Desclée de Brower, 1933, passim .

والملك Voir et Avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة فى هاتين المقولتين، وذلك حينما نحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمى موضوعى، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذى ثبت صحته أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية^(١) لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة «الرؤية والملك»: الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع إلى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعى اللاشخصى لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلى من قدر «الإنسان التكنيكى» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدى إلى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد «التفكير الثانى» عن هذا .. إنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقى لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات^(٢) يقول مارسل «إن عظمة كيركجارد ونيئتسه تبدت بصورة واضحة فى تمسكها الصميمى بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عيينين، وفى ابتعادهما عن (الفكر بوجه عام). إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة أو إنسان المقابلات و المؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العينى الصحيح»^(٣).

١ - لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية ، دار الجامعات المصرية - الامكنندرية ١٩٧٧ .

2 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 182 .

3 - Marcel; G. : Regard en Arriere, op. cit. P.315 .

أما «التفكير الثاني» فإنه وإن كان يركز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتقنيك. إنه يهتم في المقام الأول بالواقعة المتأصلة في أعماق الوجود الفردي، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفي حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثاني» يدرس «السر» : فالفلسفة أو «التفكير الثاني» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما نفضي إلى «سر» الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح «مارسل» كثيرا على التفرقة التي ينبغي أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يبدو أن ثمة اختلافا جوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شيء أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامي *devant moi* ، ولكنني أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شيء اشتبك فيه أنا نفسي، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو في نفسي *L'en moi* وما هو أمامي *Le devant moi* دلالتها وقيمتها الأصلية»^(١) والخطأ الرئيسي في الفلسفة وهي هنا «التفكير الثاني» عند مارسل ينحصر في إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحثة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة في الحقيقة ، وفي كل ما هو واقع سواء كان واقعي أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لا يكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن تنفسيها»^(٢).

إن «التفكير الثاني» الذي هو فلسفي، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation, p. 27 .

معنى السلب فى الديالكتيك الهيجلى، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل (*) فلقد قدم لنا جدلا ثلاثى الحركات (١) إذ « أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل » (٢) كما أنه ربط ديالكتيكة بالثلاثية (٣) ويتكون الجدال الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما synthesis (٤) إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منها يسلب الفكرة والنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدال الهيجلى بناءا منطقيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتى

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف المانيا العظيم قدم لنا فلسفة مثالية مطلقة، كما اعطانا نسقا مثاليا أكثر معقولة وفهما (انظر Wright, A history of modern philosophy, P. 316 هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة، انظر Russell, B. A history of Western philosophy P. 757 ويضيف رسل أن هيجل « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة) Ibid . P. 757) ولقد كانت كتابات هيجل « مركزة، ومدققة ومتقنة، ومثقلة بالمعنى، ونادرا ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول (انظر : ايكن عصر الايديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص ٨٠) وأهم مؤلفات هيجل :

A. Phenomenology of Mind; translated by J.B.Baillie.

B. Science of logic, translated by Johnston and Struthers .

C. Philosophy of Right, translated by S.W. Dyde .

D. Philosophy of Religion, translated by Epeirs and Sanderson.

E. philosophy of fine Art, translated by F.P.B. Osmaston .

F. Philosophy of History, translated by J. Sibree .

1 - Russell, B. A history of western philosophy, London 1947, P. 758 .

2 - Encyclopaedia Britannica, Vol. 11. P. 382.

3 - Findlay; J.N. Hegel, An Examination, London 1963, P. 63 .

4 - Russell, B. A history of western philosophy. P. 759.

العدم ؟ نلاحظ أولاً أن العدم لا يعلم نفسه ، لأنه لكي يعلم نفسه يجب أن يكون موجوداً، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعلم نفسه: والعدم «معدوم» وعن طريق الوجود تسلسل العدم إلى الأشياء، فالعدم لا يمكن أن ينبثق إلا على «مهاد من الوجود»^(١) ونلاحظ ثانياً أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعبثية قصوى تكشف عن نفسها فى حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل -فهو على العكس من هذا وذاك- يمثل جهد الفكر الانسانى فى العلو على التحديدات والذهاب إلى ما وراءه فى دائرة الوجود.^(٢)

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأولى) تقع فى تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما نصل إليه فى النهاية يكون مفترضا فى البداية. فحين نحاول الوصول الى توكيد الذات نبدأ بافتراض أن الذات موجودة و مؤكدة. وهذا يؤدى إلى لا معرفة، أو تحطيم المعرفة لذاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك ؟ يجيب مارسل «إن نتحاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحدان فى وحدة أعلى .. فلنكن متصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعنى أنك تفكر فى أولوية وتفوق الوجود فى علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود».^(٣)

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثانى» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

1 - Sartre, J. P. L'etre et le neant Essai d'ontologie phenomenologique. Paris Gallimard 1943, P. 54 .

2 - Rienhardt; K, The Existentialist Revolt, P. 214 .

3 - Marcel, G. position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264 .

مثل هذه المسائل التي هي «أسرار» تتصل بي وتغلطني، وأنا مغلف بها - ليس ثمة ما يسمى «بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجي» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شيء «فوق المشكلة ومابعدا ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكبرى كجاردية (*) عن القفزة Leap في المجهول أو الهاوية لكي نعرف السر وندركه، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر عنده ليس أمرا ابستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجي في الصميم .

يبقى ذلك في صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سورين كيركجارد S.Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) مفكر دانماركي الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب في نقطتا قيد البحث إلى أن ثمة مدارج ثلاثة يمر بها الإنسان : المدرج الحسى، ثم المدرج الاخلاقي، وأخيرا المدرج الدينى . وبينما يتم الانتقال من المدرج الحسى إلى المدرج الاخلاقي بصورة تلقائية تمثل تطور الإنسان، نجد أن الانتقال من المدرج الاخلاقي إلى المدرج الدينى لا يتم الا بقفزة فى الهاوية، أو قفزة فى المجهول، وتلك القفزة تدفعنا اليها قوة عاطفية حارة، ونلتمس من ورائها أن نكون بين يدي الله، وأن نؤمن به. لمزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ١٩٨٠) وانظر ايضا لكيركجارد :

- 1 - The concept of Dread, translated by W. Lowrie, princeton university press 1944 .
- 2 - Concluding unscientific postscript. translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 3 - Either/or. Afragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944 .
- 4 - Fear and Trembling; translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 5 - Philosophical fragments; translated by D. swenson, oxford University press 1936 .

الذى يتعلق بالطريقة التى يشارك بها التفكير فى الوجود. لكن هذا العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميظ اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلقة به، وفى هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.^(١)

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواعى الامبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشوّه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى هذا المجال .. أستطيع أن أختار العبث بحريتى، لأننى قد أقنع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالضبط كذلك»^(٢).

نعم أن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة ويعدها فعل حر، لكن مواجهتى للسر، يمكن أن تحيله إلى مجرد مشكلة، وذلك إذا أردت هذا عن حرية واختيار. وهذا يعنى أننى أكون حرا فى أن أتناول هذا السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو أن أربط بعمق بندائه .

1 - Reinhardt; The existentialist Revolt, P. 215.

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation; P. 35 .

إن الذات الحققة ذات حرة « تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفى الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية^(١).

و من منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجدل الصاعد»، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حققة، فيجب أن تتجاوز نفسها، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي.

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابرييل مارسل أن «الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا»^(٢)، وأن العالم «يضرِب بجذوره في الوجود»^(٣) وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به.^(٤) وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو تحدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان على ما ينطوى عليه «وجودي» من وضوح وبداية *evidence de mon xister*، ومن أسبقية على التصورات جميعها، والوجود «وأقصد به وجودي أنا» الذي هو الشئ المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي، والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أى مكان، إذ أن كل محاولة للإنتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعاً^(٥).

ويذهب مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لا يمكن إدراك الكل إلا

1 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 174 .

2 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 30 .

3 - Ibid, P. 109 .

4 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168 .

5 - Ibid, P. 40 .

بالتمعق فى الجزئى، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردى، بما هو كذلك، كان أكثر توجها، وكأنا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود»^(١).

وحين يقول القديس توما الاكوينى «أن الفرد شئ لا سبيل إلى التعبير عنه». فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته الخاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجى التى يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعنى به الوجود الفردى) هو ما لا ينضب L'inexhaustible، وأن «كل وجود فردى، باعتباره وجودا مغلقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجى»^(٢).

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود فى التجارب الوجودية، ونشعر به فى حقيقته العينية المباشرة فى خبراتنا الذاتية، وما هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا : ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و «أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيرا عن الحقيقة الانطولوجية، ولا يكون الكلى إلا داخل الفردى، ومع ذلك فلكى نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهى أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهى الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لا يتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن تبين بأن فى الانسان «دواما انطولوجيا معينا Cetain Permanent ontologique .. دوام يدوم ، وندوم نحن فى علاقتنا به ، دوام يتضمن أو يقتضى تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذى يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون»^(٣).

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقى إلا بقدر ما تفضى إلى سر الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى فى هذا تتميز عن العلوم التى لا تعرف سوى مشكلات .

1 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 193 .

2 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 173 .

3 - Ibid. P. 173 .

اقترح مارسل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبى أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أى أن تنفى أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود فى تكامله المتجاوز أو المتسامى . والواقع أن السر الوجودى لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما تريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكدوه هو أن الوجود أعظم من أى موضوع، وأكثر من أى فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضرا فى عينيه ممتلئة لا تنفذ .. وإذا كان نفى النفى اثبات، فإن قوة الوجود الاثباتية توجد فى نفى كل نفى. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسل إن على هذا المدخل العيني للسر الانطولوجي أن يضع فى اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفد أو يستهلك، إلا إننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحيث يبدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصى الواقعى لا الوجود الكلى أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد « وكلما كان الوجود شخصيا كلما كان واقعيا، وباختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردى من حيث هو فردى، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى »^(١) وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسل بمقولة « المواجهة »، تلك المقولة التي تمنح الموجود فى المواجهة ملاء أنطولوجيا خصبا.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذى نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الإدراك الحسى والعقلى غير مقبولين معاً فى انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل ؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به ؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذى ينيه أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شيئاً الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الافضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الإدراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يفضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذى كان يسلم بما هو أنطولوجى دون أن يعرفه»^(١) غير أن هذا التصور يودى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه^(٢) *Le Etre n'est pas affirme, mais S' affirme* وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجدد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والانطولوجيا التى تتجه هذا الاتجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الاول» أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمجه فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلى أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا فى قلب موقف معين يغذيها^(٣).

(1) Marcel, G : Position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 275.

(2) Ibid : P. 276.

(٣) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذى يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي - يجعل السر يختفى، ويدير ظهره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجى فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتي دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسائل نفسى عن الوجود. والحب والصدقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلانه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجوى، وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتي له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى المقام الاول (فلان) وقليلاً أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. وبدى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة لذاتى ... إنى احب القلم الذى يصنع كلمائى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتى .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤلف بينى وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)»^(١) حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) Macel, G. : Journal Metaphysique, P.P. 145 - 146.

حيوية بينى وبينه»^(١) وفى نفس اللحظة التى تؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، ننتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السر» .

إن «الأنت» الذى تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه - كما قلنا حضور مباشر، و «الانت الاعظم» هو الله . لكن وجه الاشكال يتمثل هنا فى أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسى ولا للتعلل العقلى، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو يندثر أو يوضع دائماً موضع سؤال . والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهى خيانة للوجود.

إن مارسل يدعونا الى الإيمان، إذ فى الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذى يصبح بالنسبة لى «شخصاً» و «حاضرة» و «أنت» هو «الأنت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود - أيأ كان - لا يكاد يدرك من الداخل، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم، ونمائيته الأخيرة .. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلنا، وفى الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد «انت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه اغنية الصداقة . وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى الى التصوف، وأنها حضور مباشر.

(1) Marcel, G. : Du Refus á L'invocabon, P. 49.

و - المشاركة من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.^(١) فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الانسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسد»^(٢) وحين أقول «أنا أوجد» فإننى لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكنى أشير إلى «وجود متجسد» أى إلى جسدى المرتبط بنفسى والذى «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسى، أو ليس نفسى، أو أنه موضوع لنفسى»^(٣) إن ما يوجد بين نفسى وجسمى ليس انفصلاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكى نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس إلا مشاركة. إن نفس الشئ ينطبق على الرابطة التى تجتمعنى بالعالم، وبالأخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة .. نفس الطابع السرى .. الذى يوجد بين نفسى وجسدى^(٤). إن المشاركة عند مارسل وثام ووافق. ويتبدى هذا الوثام وذاك الوفاق فى واقع «ذاتى» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت المطلق» وهذا يتضمن - من ما يتضمنه - إن الله أو الأنت المطلق ليس موضوعاً يوائمنى ويوائم العالم، فالإله الحق إله «شخصى» لا يمكن أن يكون «Iti» لانه، يوجد امامى كحضور مطلق فى فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص فى مواجهة (أنت) أى الله كشخص ايضاً. وأى فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا،^(٥) ويتضمن هذا الوثام أو الوفاق أيضاً أن - إشكال الله يختفى مع إشكال الاتحاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التى هي سر.

(1) Marcel; G : position et Approches, concretes du Mystere, ontologique, P. 296.

(2) Marcel, Du Refus a l'invocation, P. 236..

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 11.

(4) Reinhard, K. : The Exisentialist Revolt, P. 219.

(5) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 248.

نعم يمكننى أن اعتبر جسدى شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكننى سأشعر حينئذ باغتراب نفسى عن جسدى، لكن كيف يمكن أن نقضى على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذى رآه مارسل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا - ي»، إذ فى اللحظة التى يتجاوز فيها دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدى من طاغية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتى بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه وينفصل عنى، ويتحول فى ناظرى إلى وحش شرير عاث. وقل الشئ نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر فى الله كـ «هو» أى كموضوع، ألا نقع بذلك فى نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسل بالنفى، وذلك لأن السر الإلهى عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - ويعلو عليهما. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذى لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير أن نتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جارى»^(١).

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنسانى فى توتره الدرامى يبقى دائماً فى حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفى عالمنا الأرضى الذى نحياه ... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف باليقين والثبات إلا الموت: موت مشاعرى ... موت حماسى ... موت الوجود الذى أحبه ... موتى أنا الخاص.

إن الموت يضع أمامى مشكلة، الوجود الزائل، وهى فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتملأه رعباً وجبناً، وليس ثمة اقناع عقلى، أو جدل فكرى، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكنا من أن نجعل حقيقة الموت و يقينته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها يأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. : Journal Metaphysique, P. 254.

لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنا القوة للانتصار على هابوية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود ... تدعونا لأن نتخطى الموت نفسه ونتجاوزه ... دعوى للحب. يقول مارسيل «إذا تحدثنا عن موازنة انطولوجية للموت، فإن الموت لاتعادل الحياة، ولا الحقائق الموضوعية ...، وهذه الموازنة لاتتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب .. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه»^(١).

ومن ثم فإن «الديالكتيك الوجودي» و«الديالكتيك الصاعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التي تثار من «أنا أوجد» يجاب عليها بـ «أنا اعتقد». ومع ذلك فالوجود الإنساني كثيراً ما يتعرض للوقوع في شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأي ملك،: امتلاك جسد ... امتلاك صديق ... امتلاك عقيدة، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة: ولقد كتب مارسيل عن مصطلح الملك يقول: «إنني لا أعنى به ممتلكات مريية وحسب ... بل أعنى أيضاً العادات الملقنة: الحسن منها والردى، والآراء والأحكام المسبقة، والتي تجعلنا لا نستشق عبير الروح، وباختصار أى شئ يعطل فينا مادعاه الانجيل بحرية أبناء الله»^(٢).

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسيل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو المشاهد. أما عزلة القديس «فهى تكون في موطن يغيب عنه أى اهتمام بالعالم

(١) انظر في ذلك لمارسل

A. Etre et Avoir, P. 244.

B. Durefusá l'invocation, P. 186.

(2) Marcel, G. : Homo Avoir, P. 128.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

الأرضي، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما في المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهي على العكس من ذلك هروب أو فرار^(٣).

حاول مارسل في تحليله الأخير، أن يبين أن «كل شيء يمكن رده إلى التمييز بين الملك والوجود، أى بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذى يمارسه جسد على يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لى ... إننى اختفى فيما امتلكه وألحقه بى .. إن الأمر يبدو وكأن جسد قد ابتلعنى ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما امتلكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لى، كلما كبتتتى وألغيتتى، لكن الواقع الحى الجديد؛ واقع ما أكونه لا ما أمتلكه»، يختفى فيه المالك والمملوك معاً فى فعل وجودى خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه^(١).

إن الرؤية والملك والموت *Levoir, L'avoir, et la mort* يتم تجاوزها تماماً فى التفكير الخلاق الذى يحمل الوفاء والطاعة ويتحقق فى المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلتتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ فى مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان *Reflexion sur la foi* جمعت فيما بعد فى كتابه «الوجود والملك *Etre et Avoir* وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى اعطاء معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلوه منه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السذاجة التى هى ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) Marcel, G. : *Etre et Avoir*, P. 239.

الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن تتحقق من صدقها وأن تتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً فيّ مما أنا عليه بالنسبة لنفسى، فالله أقرب إلى نفسى من نفسى^(١).

والإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليمًا، أو هو - بتعبير أدق - لا يمكن إلا أن يكون كشفًا. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامته تنادى النفس دون أن ترغبها أى ارغام. ولا بد أن «نريد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالاً إلى حالة أخرى، ولا هو انخفاف، إنه - ولا يمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»^(٢).

ز- الفلسفة شهادة خلاقة

ينادى الوجود الإنسان، ويلبى الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهى دائماً ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التى تظهر نفسها فى الأعمال. إن الإنسان «شاهد» و «يحمل الشهادة» وتلك هى ماهيته الأساسية^(٣).

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هى تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها فى ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصى الذى يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال الذاتى ليس إلا «انفتاحاً وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله»^(٤). إلا أن الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرة على

(1) Marcel, G. : Du Refus à l'invocation, P. 310.

(2) Marcel, G. : Être et Avoir, P. 316.

(3) Marcel, G. : Être et Avoir, P. 25.

(4) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 221.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمه عمله الخلاق في دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله الخلاق ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسيل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لا تدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك ... إننا نعطي حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطي فور أن نأخذ»^(١).

ويرى مارسيل أنه في كل مستوى من مستويات الوجود الإنساني توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبي وبين الفاعلية الخلاقة *Patir et agir* مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع» يقول مارسيل «ليس ثمة تفاوت في النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة أو في القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتنتشر وتعمل»^(٢). وفي مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه في مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالابداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقة» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات إبستمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها في الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى في الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العيني ... الذى يحمل الشهادة ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) Macel, G. : Homo Avoir, P. 23.

(2) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن يتشغل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا عينيا، يقول مارسيل «إن الإسهام الحار في السر الانطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة»^(١).

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي «التفكير الثاني» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن تحجب في أى لحظة، ويقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز^(٢).

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنساني الأساسى ... أى موقف كل موجود فردى مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم Jeane Delhomme فى تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسيل «يمكن أن تعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيد×) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

(1) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168.

(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لا يستنفد الواقع العيني الخصيب الذي لا ينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصياً - والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودي^(١).

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلي بين الذات والموضوع، وكان عمله موجهاً تجاه الاعتراف بالواقع... لكنه قصد بهذا الواقع «ما هو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ما هو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «السر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العدمية والعبثية - أن كلا من التفكير والوجود الفردي العيني المشخص ينشأ أظافره في حقيقة الوجود.

وفي إطار فلسفته العينية الحققة، التي تتمسك بالوجود العيني المشخص، اتفق مارسل مع كبير كجارد وهيدجر وباسبرز، في التحذير من الخطر الذي يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارته المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التي تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حريته، وتحيل «السر الانطولوجي» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب - أكثر من أى وقت مضى - انقذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنساني المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى في الإنسان.

(1) Delhomme, J. : T'emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris : Plon, I 947, P. 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لحرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج في قطيع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية في العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامسئول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصي الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردي المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجياً خاصاً، إلا أنه نسي أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجي» للحياة الجماعية كما تتبدى في الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التي يكون الإنسان الفردي المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إلتواء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً في واقعنا المعاش فعلاً، حداثاً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذي وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلي، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقتناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل الخامس
الفكر الفلسفى اللاهوتى
عند برديائف و ماريتان
وبوبر وتيليش

الفكر الفلسفى اللاهوتى عند برديايف و مارتان ووبر وتيليش

١ - تقديم وتعريف :

إنها لمفارقة جد عظيمة، أن نجد فى بدايات القرن العشرين، بعثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M, Horton كتابا اتسم بالطابع المسيحى الشامل أسماه بـ «اللاهوت القارى المعاصر» Contemporary Continental Theology اعتبر فيه نيقولا برديايف(*)

(*) ولد نيقولا الكسنديروف برديايف فى كليف N. A. Berdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعى، وكان معجبا أيام شبابه بهاركس والماركسية التى بدأت تتغلغل فى روسيا فى تلك الأوقات بولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب عن «الذاتية والفردية فى الفلسفة الاجتماعية» حاول فيه أن يقدم لتأريخها من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصليقه سورجى بلجاكوف S. Bulgakov بالمسائل الدينية والسياسية.

فى عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التى انخلت من الفلسفة الماركسية فكرا سياسيا لها أسس برديايف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» فى موسكو وفى عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقيل من هذا المنصب بعد عام واحد فقط وتم نفيه إلى الخارج. ذهب برديايف إلى المانيا ومنها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك فى الكثير من المؤتمرات وتأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، واتخذ له منهجا وجوديا فى التفكير. وتوفى فى المانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

- 1 The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky' Sheed and Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; Scribner's .
4. The Meaning of History; Scribner's 1936 .

=/=

الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف للاهوت الأرثوذكسى The Rediscovery of Orthodox Theology» وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنوانه بـ «إحياء اللاهوت - The Revi- val of Catholic Theology» صب كل اهتمامه على شخصية جاك ماريان (*) J.

=/=

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
6. Solitude and Society; Scribner's 1937 .
7. Spirit and Reality; Scribner's 1939 .
8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
9. The Divine and the Human; London; Bles 1949 .
10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
11. The Beginning and the End; Harper 1952 .
12. The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glancz, 1952 .
13. Truth and Revelation, Harper 1954 .
14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955 .

(*) جاك ماريان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكي معاصر ولد في باريس عام ١٨٨٢ ، كان أبوه محاميا أما أمه فهي أبنه Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمي في «ليسبه هنري الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعي وأعلن عدم رضاه عن المناخ الفكري الذي كان سائدا في السوربون والذي كان خليطا من الوضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه إلى «الكوليج دي فرانس» وسماعه لمحاضرات هنري برجسون أشبعته فيه ناحية روحية كان متعطشا إليها. ذهب ماريان إلى ألمانيا ودرس المذهب الحيوي الجديد على يد Hans Driesch وحينما عاد في ١٩٠٨ إلى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكويني وأعلن «لقد كنت متمنيا إلى التومانية دون أن أعرف» ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ذهب ماريان إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك قام بالتدريس في كولومبيا و برنكتون وتورتو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. وأهم مؤلفات ماريان والتي ترجمت إلى الإنجليزية هي:

=/=

Maritian وذلك رغم أن ماريتان كان أول الأمر بروتستانتيًا كأمه ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦، ورغم أن شهرته تعود أساساً إلى كونه فيلسوفاً ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بعث و إحياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحثة .

=/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Rousseau.: Scribner's 1929 .
2. Art and Scholasticism;; Seribner's 1939 .
3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930 .
4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
- 6 . True Humanism; Scribner's 1938.
7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939 .
8. A Preface to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
10. Scholasticism and Poltics; Macmillan 1940 .
11. Ransoming the Tie; Sceribner's 1941 .
12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
13. Art and Poetry; Philosophical Library 1943 .
14. The Rights of Man and Natural Law; Scribner's 1943 .
15. Education at the Crossroads ; Yale , 1843 .
16. Christianity and Democracy; Scribner's 1944 .
17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947 .
18. Exsistence and the Existent; Pantheon 1948 .
19. Man and the state; Unversity of Chicago press 1951 .
20. The Philosophy of Nature; Philosophical Library 1951 .
21. The Range of Reason ; Seribner's 1952 .
22. Creative Intuition in Art and Peotry; Pantheon 1953 .
Macmillan 1952,.
23. Approaches to Good; Harper 1954 .

=/=

و على الرغم من أن مارتن بوبر Martin Buber كان يهوديا، ومن ثم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الإشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتاب بوبر^(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الدينى الخلاق حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة^(١).

=/=

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; Harper 1952 .
25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
26. On the Philosophy of History; Scribner's 1957 .

(*) مارتن بوبر فيلسوف دينى يهودى ولد فى فينا عام ١٨٧٨ ، من أسرة مثقفة علمت تعليمها يهوديا تقليديا ، و حينما التحق بجامعة فينا و برلين تخصص فى الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص . وفى العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفى عام ١٩٠١ أصبح ناشرا فى جريدة صهيونية. لكن صهيونية بوبر سرعان ما ابتعدت عن الناحية السياسية وكرمت نفسها للناحيتين الثقافية والروحية . ومن عام ١٩١٦ حتى ١٠٢٤ أصبح عضوا بارزا فى جمعية «اليهود الناطقين بالألمانية» ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو ومفكر كاثوليكي وآخر بروتستانتى . أصبح بوبر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧ ، وفى عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية . وفى عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر فى كثير من الجامعات هناك . من أهم مؤلفاته:

- A. I and Thou; Scribner's 1937 .
- B. Essays in Religion; Melbourne university press 1964 .
- C. Between Man and Man; Macmillan 1948 .
- D. The prophety Faith; Macmillan 1949 .
- E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952 .
- F. Two Types of Faith, Macmillan 1952 .

=/=

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة؛ برديثاف وماريتان وبوير من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillich (*) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذي عين قسيسا رغم أنه كان يعتبر نفسه رجل لاهوت مسيحي من الطراز الأول^(١) فإننا نجد اهتمامه الرئيسي منصبا في دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تخلط في تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

=/=

- G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .
- H. God and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .
- I. (Existence and Relation) Elements of the Interhumans Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memorail Lectures Fourth Series) Psychiatry Vol. XCX No. 2 May 1957 .
- J. Pointing the way : Collected essays, Harper 1957 .
- I. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, Harper 1938 P. 218 .

(*) بول تيليش P.J. Tillich واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت والفلاسفة المعاصرين، ولد في بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيسا في الكنيسة الإقليمية لبروسيا وهي لوثرة الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولا بالاتجاه الرومانتيكي وبالتأمل الجمالي للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لوثرية قوية متمثلة في الكالفنية. حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩١١ وبدرجة علمية في اللاهوت عام ١٩١٢ وعين قسيسا في نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة الدينية الاجتماعية في ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتما باللاهوت الحضاري وعين في العام الأخير أستاذا لللاهوت في Marburg و استاذا للدين في Dresden عام ١٩٢٥، وفي عام ١٩٢٨ استاذا في Leibzig وأخيرا عين استاذا للفلسفة في جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية في ألمانيا هاجمها بول تيليش فطرد وقصد أمريكا حيث عين استاذا للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

=/=

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتية رغم كونهم فلاسفة لكن أساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده إذ قمه نقاط إنفاق أخرى تجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص إذا تحدث مارتين من منظور كاثوليكي روماني وتحدث برديائف من منظور أرثوذكسى شرقى وتحدث تيليش من منظور بروتستانتى . وتحدث بوهر من منظور يهودى، فإنهم جميعاً أثاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل، وركزوا على نفس الموضوعات. ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة، وتعاملوا مع فلسفات متباينة، فإن معالجتهم لهذه المشاكل، وتأكيدهم لنفس الموضوعات تم بطرق متفاوطة، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وحدت ما بينهم، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

 =/=

- A. The Religion Situation Holt 1932 .
- B. The Interpretation of History; Scribner's 1936 .
- C. The protestant Era; University of Chicago press 1948 .
- D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. University of Chicago press .
- E. The courage to be; Yale University Press 1952 .
- F. (Being and Love) in R.N. Anshen ed. Moral Principles of Action; Harer 1952 .
- G. Love, power and Justice; Oxford university press 1954 .
- H. The New Being ; Scribner's 1955 .
- I. (Existential Analysis and Religions Symbols) in H.A Basiliused. Contemporary problems in Religion, Wayne university .
- J. The Dynamics of Faith Hareper 1957 .
- 1. Tillkich, P. (Autobographical Reflections) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillich .

(٢) انظر المرجع السابق صفحات ٩-١٠-١٣-١٤-١٦ .

ب - أوجه اتفاق :

ما هى تلك النقاط التى اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم فى الخلفية الفكرية واللاهوتية وفى وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلى :

أولا - أنهم أنطولوجيون : فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تبعوا فى نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم فى قالب أنطولوجى. إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبى، أو إلهامات إلهية إشرافية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلى وتحليل فلسفى. نعم إن ما قالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا فى ذلك - مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صدقها بادئ ذى بدء من القول العقلى ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفى أنطولوجى الأساس. لقد تحدث ماريتان وبرديائف وتيليش كثيرا عن الوجود واللاوجود بمصطلحات جد واضحة، لكن مسألة الوجود وإن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بوبر، حيث قدمها لنا فى شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هى أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت^(١).

ثانيا - أنهم وجوديون : لقد بدى الموقف الوجودى واضحا تماما فى أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح «وجودية» من المصطلحات التى أثارَت الكثير من النقاش والجدل حول تعريفها ومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1. Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U.S.A. 1958, P.2.

الاشكال لكي نقرر أن التفكير الوجودي هو ذلك الذي يتركز على الوجود -Existence ولا يتركز على الماهية Essence كما انه هو الذي يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذي نعنيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، وإنما الوجود العيني الفردي الشخصي. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كبير كجاردي^(١)، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكبير كجاردي على أن الوجود الانساني و الموقف الانساني المفرد هما نقطة البداية في كل فكر وجودي، وأن الفكر الوجودي هو تفكير في الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد في الوجود، وأن هذا النمط من التفكير الذي هو وجودي فريد، يهتم بكل ما في الوجود الفردي من وجود عيني مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردي ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون ماثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودي في التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكبير كيجاردي منشأ في التفكير الوجودي لبرديائف وبوبر وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكبير كجاردي من منابع غير مباشرة^(٢)، أما مارييتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودي أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما تعمقناها- هي الوجودية الحقة^(٣). ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودي موقفا انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودي للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا في معالجته للإنسان والمجتمع.

(١) لنجد من الفهم بوجودية كبير كجاردي يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كبير كجاردي : مؤسس

الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٠ .

2 - Herberg, W.: Four Existential Theologians, P. 3 .

3 - Maritain, J.: Existence and the Existent, Pantheon 1984, P.1.

ثالثا - أنهم يركزون على الفرد المشخص : لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيداً متزايداً على الفرد المشخص، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرثوذكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص، وفردته وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة. ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية. ولقد اتفقوا جميعاً على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص، في تجمع لا في عزلة، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصي، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشى فيه الذات الفردية وتشوه وتنمحي. وينبغي أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصي هذا منبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي والوجودي وليس مفروضاً عليهم. إن نمط الانطولوجيا عندهم - وحتى عند مارتان الذي انحاز إلى التوهمية - عينية مشخصة، وكذلك كانت وجوديتهم، لقد تجمعت مواقفهم الأنطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط، كما لو كانت ثلاثة أوجه لمنظور رئيسي واحد^(١).

رابعا - أنهم إهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي : لم يقتصر المفكرون الأربعة على الانطولوجيا بل إهتموا بانعكاسات مثل تلك الانطولوجيا على الحقل الاجتماعي، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفي بعين الرعاية والاهتمام، وكانوا على وعي كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم، واتفقوا جميعاً إزاء ما رأوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان، وتهدر كرامته، وتقضي على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلي المعاصر - اتفقوا - على أن يناهضوا أي شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقاً عينياً، ولا يتيح الفرصة لظهور التميز الفردي، والحرية

1 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 4 .

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند مارتان، «والاشتراكية الشخصية» عند برديائف و«المجتمع الحق» عند بوهر، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إتفاقا ملحوظا في الأساس رغم وجود فوارق في التفصيلات.

خامساً - أنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتي وحده ولا على الجانب الفلسفي وحسب؛ فهم قد اهتموا اهتماما بالغا بإيجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية والثقافية التي كانت سائدة في عصرهم. إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنهم رغبوا في جعل عقيدتهم أو فلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكي تتقابل و تتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التي تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدنيوية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع في مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد Abstract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحي المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود في صميم الإنسان، ويمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين»^(١) فلقد كتب مارتان في الفلسفة و الشعر و الفن وعلم النفس

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم برديائف بالفعل الخلاق فى الفن و الأدب والحياة الاجتماعية،
وانشغل بوهر يعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكى
يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون
اللاهوت فى اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا فى معزل كامل عنها .

جـ - وأوجه اختلاف :

أُتفق المفكرون اللاهوتيون الاربعة اذن فى إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا
نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحي الاجتماعية والثقافية وربطوا بين
فكرهم وبين حياة العصر الذى عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات
دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، واليهودية. لكن أوجه
الاتفاق السابقة الذكر، التى وحدث فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه
الخلافا التى قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شئ على التحديد والوصف هو
تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل،
امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة
الوجود باللاوجود واللاوجود يحوطه الغموض بشكل أكبر مما تجده بالنسبة إلى
الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصور الوجود. وإذا
عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغريق فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من
اللاوجود Ouk on أى اللاوجود الذى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me
on أى اللاوجود كما مكان يدخل فى علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب
الأصلى المناقض له. إن كثيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا
التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخدموا. لكن من
حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحي

الوجود واللاوجود، يميزين تماما بين نوعي اللاوجود كما ذكرنا^(١).

لقد استخدم ماريان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذى وجدناه فى الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى ماريان -وهو فى تطابق كامل فى هذا مع العرف المدرسى - أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى (ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير حقيقية « فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى »^(٢) فلقد رأى برديائف فى اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التى اسمها « بحرية الامكان Meonic Freedom » وهى ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلقا من موقفه الجدلى ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفى ماريان وبرديائف من حيث أنه شارك ماريان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك برديائف فى عاطفة « الامكان والحرية » التى يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر فى اتجاه آخر، إذ هى تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذى كان وجودا عينيا مشخصا يظهر فى علاقة جدلية تقوم بين انسان و انسان آخر، أو فى علاقة أنا - أنت يقول بوبر الأنت لن يساعدك فى الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية^(٣). ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا - أنت I-Thou تقرنا أو تصل بنا إلى

1 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dream and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburch: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أى علاقتي بالحيوانات والجمادات تقرنها أو تبقيها فى عالم الظواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الأفلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو-Maure Fredman حين عاب على ايستمولوجيا بوبر التى هى انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا» فاننى أقول أنت» استنتج - أن هذا لابدو أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجى ينبع من علاقاتنا بالنفوس الأخرى»^(١). ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أوثق ارتباط بعلاقة الوجود بالللاوجود ولكن فى ضوء جدلى عيني مشخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصورهم عن الله. فلقد ذهب ماريثان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحث، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى ماريثان إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان الالهوية. والواقع أن برديائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحثة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية^(٢)، فإذا إستعرضنا موقف تيليش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا بحثا كما ذهب إلى ذلك ماريثان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود والللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلاقا وديناميا، ويسقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله «الأنت الابدى» الذى يتقابل معه الانسان فى حياته الديالوجية الحققة .

1 - Friedman, M. : Martin Buber, The life of Dialougue, universty of Chicago press 1955, P. 164 .

2 - Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, P. 6 .

والواقع إننا إذا فكرنا في ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (me on بمعنى) فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودي، بالمعنى الكبير كجاردى على الأقل، إن بردياتف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام ، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفا وجوديا. كما أن ماريثان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أيد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. وبنفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هوى فى نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحققة عنده بين الموقف الوجودي، وبين الموقف الماهوى وهذا هو ما قام به فعلا تيليش فى كتاباته الأخيرة^(١). أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودي بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا - أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، الا إننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية الشخصية. لقد كان بوبر رائداً فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه «أنا - أنت» عام ١٩٢٣. إن الذات عنده أصبحت شخصا ، وهى لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بذوات مشخصة أخرى و «خلال الأنث يصبح الانسان ذاتا مشخصة»^(٢). إن الشخص - فى - المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

1 - Tillich ; P. : External Analysis and Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Relgion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 - Buber; M. : I and Thou, P. 28 .

الحقة إجتماع»^(١) ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم لقاء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر «إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كإنسان فردى»^(٢) إن الشخص المفرد له كل الاولوية والاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجتمع .

أما ماريان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual يقول ماريان «إن الوجود الانسانى مشدود إلى قطبين : القطب المادى وهو لا يهمه كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»^(٣)، والشخص بميل بطبعه الى الاجتماع بالآخرين .. «إنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته»^(٤) وعند التحليل النهائى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غاية القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى خير اجتماعى ويعلو عليه»^(٥).

ولقد تناول بردياتف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته فى الحرية، فالإنسان إنسان بفضل الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد . (وهنا يتفق بردياتف مع تمييز ماريان بين الشخص والفرد).

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber; M.: The question to the single one; Between Man and Man, Macmillan 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person and the Common Good, Scribner's 1947, P. 23.

4 - Ibid : P. 37 .

5 - Ibid : P. 5 .

يقول برديائف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الانسانية.. الشخص الانساني الفريد. إن الشخصية الانسانية هي القيمة العظمى وليس المجتمع، أو الوقائع الجماعية،^(١) الواقع إنما نجد في برديائف وبوبر وماريتان «الشخص الانساني كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله في الانسان... إنه القيمة القصوى في الأخلاق، والهدف الالهي في كل وجود إنساني مشخص»^(٢).

لم يعطنا تيليش تأكيداً كبيراً على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذي قدمه لنا ماريتان و برديائف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأي. فلقد ذهب الى أن الفردية لا تصل إلى تحقيقها الحق الا في الانسان، يقول تيليش إن «الانسان .. متفرداً تاماً .. وإذا كانت الأنواع التي يندرج تحتها الأفراد مسيطرة في كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانساني يختلف، من حيث أنه يكون حتى في المجتمعات الكبيرة غاية في ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية»^(٣). وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الانسان الى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص) لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذي يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» Participation إلى صورتها الكاملة، أعني «إلا إذا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع»^(٤). يقول تيليش «المشاركة ضرورية للفرد وليست عرضية، فلا يوجد انسان دون مشاركة، ولا يوجد شخص دون مجتمع، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

1 - Berdyaev; N. : Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.

2 - Porret, Eugene : La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .

3 - Tillich; P. : Systematic Theology Vol. 1.; University of Chicago press 1951, P. 175 .

4 - Herberg; W., : Four Existential Theologians, P.10.

وجود ذوات فردية أخرى^(١). ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية^(٢). وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله^(٣). وهذا هو ما لا يتفق مع موقف مارتان وبرديائف .

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الاخلاقي عند مفكرنا الأربعة لوجدنا تباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم : فلقد كان الموقف الاخلاقي عند مارتان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Natural Law ومعبرا عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم «الخير Good» معنى خاصا، إذ هو يمثل عند مارتان في متطلبات الانسان الحق، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Resson وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظري الخالص على حد تعبير كائط، ولكنه عقل عملي، أصر مارتان على أنه عقل سليم يعمل في ميدان الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد مارتان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين: الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا عن طريق

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين التفرد Individualization وبين المشاركة Participation فالتفرد ذاتي حر ديميكى، أما المشاركة فموضوعية حتمية استاتيكية ، والتفرد هو الذى تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست المشاركة أنظر فى ذلك ،

Tillich; P. Systematic Theology Vol. 1 . P. 243 .

3 - Tillich; P. The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة^(١). أو - إذا شئت - عن طريق الحدس Intuition والثانية هي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما نأخذ في الاعتبار الموقف الوجودي للإنسانية، ومعطيات الاثنولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعي الانساني^(٢).

أما برديائف فلقد رفض رفضاً قاطعاً أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعباً بحرية الأفراد، ولا تقييم وزناً لاختياراتهم الحرة لامكانات الوجود. إن برديائف يدعونا الى التركيز في حياتنا الاخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفي عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلي، ويقول متفقاً مع موقفه «لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانوناً كلياً» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائماً بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»^(٣). إن أخلاق برديائف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسؤولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله في كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الابداع والحرية عند برديائف، وجانب القانون عند مارتان، ومن ثم طور موقفاً أخلاقياً ديكارتياً يركز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة، بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الاساسى للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتياً مشوشاً، يحطم الحب والمحبوب معاً»^(٤).

1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .

2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .

3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137 .

4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول تيليش «إن الحب يرينا ما هو عادل في الموقف العيني المشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الوجود إلى تحقق فعلى كامل»^(١).

إن تيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب تجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط (ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقي جدلي ثنائي القطب^(٢).

يسقى الآن الموقف الأخلاقي لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحقبة اجتماع»^(٣) وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوبر ديالوجي .. انسان يعهد بوجوده كله الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج»^(٤). وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار «يتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له»^(٥). وفي مثل ذلك الحوار أو ذلك الديالوج الذي يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82 .

2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.

3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.

4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132 .

5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish Soul) Ibid, P. 33.

المعيارية كتب بوبر يقول «إن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسؤولية .. لكن الأمر الدفين فى أعماق كل معيار أصيل ، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التى يسلم بها الناس تسليماً دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر- Com-mand لا يمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه. والواقع أن ما يريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلاً لم يطرأ على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئاً من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسؤولية .. إنه يتطلبك أنت^(١) .

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقى تحليله النهائى فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكلية الشخصية للموقف العينى^(٢) .

فى ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك ماريتان بفلسفة اجتماعية، عميقة المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أيمّا تأثير بموقفه الخاص الذى يؤكد الاتجاه العينى المشخص؛ فنحن نجد فى كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان^(٣) - وهى تلك التى دمجها تحت تحديدات الحرب العالمية الثانية - وكذا فى كتاباته المتأخرة^(٤) - نجد نسقاً سياسياً واجتماعياً متكاملًا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان فى نظر ماريتان يحمل طبيعة مزدوجة: طبيعته كفرد Individual وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول

1 - Buber; M.: (The Education of Character), Between man and, man P. 114.

2 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 13.

١ - أنظر على وجه الخصوص لماريتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .

B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ - أنظر على وجه الخصوص لماريتان .

A. The person and the Common Good (1947) .

B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدماً عبارات توماس الاكوينى - «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل» وهو كشخص وليس مجرد فرد «لا يكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسى أو اجتماعى»^(١) إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقاً طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كعضو فى مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمجتاز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)^(٢).

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان فى محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق والتميز فى الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا اعتبرنا الشخص الإنسانى مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»^(٣). ولقد أقام ماريتان بدءاً من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التى كان لها أكبر التأثير والنفاذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عداءاً شديداً من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية^(٤).

أما برديات فلقد قادته أخلاقه المرتكزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تخط من قدر كل المعايير الموضوعية، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدي الى وأد الحرية وتحجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعاً مستميتاً عن نوع من الاشتراكية أسماه بالاشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التى تتخذ من الحرية

1 - Thomas Aquinas : Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J. : the person and the common Good PP. 60-61 note .

2 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

3 - Maritain, J.: the person and the common Good, PP. 19-20.

4 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

الفردية المشخصة- وهي حرية إمكان عنده- أساسا وليبابا لها. ولكي ندرك تماما المعنى الخاص الذي قصده برديائف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن نرجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصية .

ميز برديائف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية Collective Socialism وهي تركز على تفوق وامتنياز المجتمع والدولة على الشخص الانساني المفرد والاشتراكية الشخصية Personalist Socialism وهي تركز على التفوق المطلق للشخص .. وللכל .. على المجتمع والدولة. في الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما في الاشتراكية الشخصية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»^(١).

وإذا تعمقنا تمييز برديائف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصية، لاستنتجنا أن النوع الثاني من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعي وضمير الانسان من الطابع الاجتماعي، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعي المتمثل في الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند برديائف بما يكفل تثبيت موقفه العيني المشخص»^(٢). يقول برديائف «إن تبرير البعد الاجتماعي لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع في الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص»^(٣).

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .

2 - Herber,g W. : Four Existentialist theologians, P. 14 .

1 - Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر برديائف في هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعى يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ فى اعتباره حرية روح وضمير ووعى الانسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية للأشخاص. لقد كان برديائف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاضد لكى يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديائف التحلل من القانون، وصبغ الوجود والمجتمع بصبغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التى هى مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكيته الشخصانية بإنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مرتكزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوبر كى نفحص عن كتب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تبتعد كثيرا عن تلك التى صاغها برديائف وذلك بالرغم من أن بوبر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدى بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوبر ينبثق من علاقة أنا - أنت I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذى لا رابط بين أفراده إلى مجتمع Society والانسان فى نظر بوبر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا تنبع من واحد وآخرين)^(١). لكن تلك العلاقة التى اعتبرها بوبر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفراده إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنسانى بحت .. إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I-Thou وهو بالتالى صانع المجتمع. يقول بوبر «ينبى المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله»^(٢). فالله إذن هو صانع المجتمع الحقيقى .

(1) BuberM., "What is man?" Between man and man, PP. 203, 176.

(2) Buber, M.: "What is Man?" Op. Cit., P. 200.

إن الفردية وحدها تخرق المجتمع الحق وتشوّهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضا وتفسده. «فالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءا من الانسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم الانسان كجزء فقط» (١).

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصورا آخر للمجتمع لا تنفرد به الفردية، ولا تستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوى Organic Community أو مجتمع مجتمعات Community of Communities الذى يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلية الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التى قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسى، وهى حركة لعبت دورا محوريا فى ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن فى أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، واختل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحي الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هذا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين (٢).

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضئيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة فى الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسائل السماوية صحيحة،

1 - Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,

1 - Herberg, W., Four Existentialist Theologians, P. 16 .

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية^(١).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور في أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها في إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذبوع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحي الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع المعاصر بأنه «خواء كامل» لا يمكن أن تسوده إشتراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع ديني. لقد حملوا رسالات موجهة إلى أعمق اعماق الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بطموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. وبدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب مارتان الذي وسم الوجود بسمه الوجوب - من حيث أن الوجود موجود وما خلاه غير موجود - إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. وإنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر «ويقوم شر الخطيئة في الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون»^(٢) ومن ثم يكون أصل الشر في الفعل قائما في «النقص أو الخلل» و «الاخفاق في الوجود»^(٣) على أن ندرك أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر^(٤). ولقد

1 - Tillich, P., (Autobiographical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bretall, eds., P. 13 .

2 - maritain, J. St. Thomas and the problem of Evil, marquette university press 164, P. 31 .

3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.

4 - maritain, J., st. Thomas and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول ماريان أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingness أى يخرج من هاوية اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)^(١). أما الخطيئة فهي تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة وتجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية فى ضوء طلبنا وقبولنا وإقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد ماريان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالانسان فى حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانية^(٢). يقول ماريان «لقد أدرك القديس بول الصليبي، والقديس توما الاكويني، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائي للحياة الانسانية يكمن فى تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق فى السماء ببصيرة رائعة، ومحة جميلة، وتتحقق فى الأرض بالإيمان والحب»^(٣).

نظر برديائف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التآليه ، وهذه هى نفس نظرة ماريان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته فى الحرية.

١- يرى ماريان فى مناقشة له عن هذا الموضوع أن الشر يكمن فى الفعل بدون قاعدة أو قانون لو أنه هو ذلك الفعل الذى يخرق القانون ويهدره وفى مثل هذا الفعل الذى هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجي : الأولى لا نضع فيها القانون فى اعتبارنا وفى هذه لحظة نفى أو غياب أو فقدان الخير، والثانية هى الفعل واضمن فى اعتبارنا النفى أو الغياب وهذه لحظة لفعل فيها مع عدم، وتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى إذن هى لحظة لا اهتمام بالقانون، واللحظة الثانية هى لحظة فعل تعامل فيها مع الملم أو فقدان الخير (انظر فى ذلك : Ibid,P. 31.

2- Herberg, W. : Four Existentialist The ologians, P. 18.

2 - Maritain; J.: the Degrees of Knowle-dge, scribner's 1938, PP. 364-395.

يرى برديائف أن الشر بمعناه الأولي يتمثل في محاولة تحويل الروح إلى شئ خارجي وموضوعي، والنظر اليها نظرة موضوعية خارجية شيئية يحيلها إلى شئ من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية، وما أبعد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة.. غير محددة.. لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنقسم... إنها لا ترى من الخارج.. ولا تدرك كموضوع ولا تتموضع في مكان.. ولا تتشكل في شئ.. وحين نحاول تغيير طبيعتها تلك.. التي تعبر عن الحرية أولا وقبل كل شئ.. نقع في الشر.

ويذهب برديائف إلى أن الروح الحرة هي الحقيقة الأولى وهي الخير الحق.. وأن خسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيئية تبدى في مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجي، واجتماعي، ونفسي... الخ، فالوجود استعباد Enslavement.. إنه «العبودية الأولية للإنسان»^(١) وبالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والاهتمامات حينما نفسرها تفسيراً موضوعياً إما إذا نظرنا إلى الانسان كروح، فإنه يكون ثمثلاً مزدوج الطبيعة أى من طبيعة إنسانية إلهية، أو - على حد تعبير برديائف - يكون «إنسان إلهياً ممكناً»^(٢) لأن «الانسانية ذات طبيعة إلهية»^(٣). إن الانسان «يسقطه» أصبح «شيئاً» وسط الوجود الموضوعي.. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطيم أجزاء من البعد الإلهي فيه. وها هنا يكمن «الخلاص» عند برديائف ويتساق كامل مع موقفه، في تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعي الذي هو - رغم موضوعيته - ما زال واقعياً^(٤).

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-78 .

2 - Bardyaev; N. : The Divine and the Human, Bles 1949, P. 112 .

3 - Ibid; P. 125 .

4 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 18 .

لقد رأى برديائف الخلاص (وذلك فى أواخر حياته) كختم أو نهاية وشيكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of the Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب تبديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تحدث عنه برديائف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شئ فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلافا ونحو لا ابداعيا .. وتشبها بالله^(١). هناك سيحدث تجديد وترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة والشر والخلاص، فهى مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نقاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة Life أو الخلق. وهذه تقابل أقطاب الوجود الرئيسية وهى: المشاركة التفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأقطاب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند الله تتوحد فى الإنسان توحدًا خلائقات ومتوافقا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتفكك وتتحلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر^(٢).

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يبدوان حين التحول مما هو ممكن إلى ما هو واقعى، وحين المرور من الانسان « كمخفف فى الأساس الابداعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الإلهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا^(٣) .

1 - Berdyaev' N. : The Divine and the Human, P. 220 .

2 - Herberg; W.: Four Existential Theologians, P. 19 .

3 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. I, P. 225 .

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق Creation والسقوط Fall وجهان لشيء واحد .. نعم إنهما يختلفان منطقياً، لكنهما يتفقان أنطولوجياً. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعنى أغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسى» واغترابه أيضاً عن «أساس الوجود الذى هو الله، وبمعنى آخر إنه يعنى الخطيئة. إن «الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلاً، تكون حالة اغتراب»^(١). إن الاغتراب الوجودى يتدخل الموجود فى حالة سقوطه بعد خلقه، كما أن تمزق وحدة الوجود، والتي تجعل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايراً للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر.

إن الانسان فى «طبيعته الأساسية» عند تيليش وحدة من التناهى واللاتناهى، وتلك الوحدة هى ما يدعوها تيليش بالضبط «بالإنسانية الالهية»^(٢) حيث يشير التناهى إلى الانسان، ويعبر اللاتناهى عن الله. لقد ظهرت تلك الوحدة فى أسمى صورة لها فى «يسوع المسيح»؛ ذلك الانسان الاله فى التاريخ... أو ذلك الإله الأبدى اللازمانى اللامتناهى حين تجسد فى لحظة تاريخية فى انسان زمانى متناه تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصريه الإنسانين كل صنوف العذاب والآلام، ورغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى هذا مفارقة Paradox^(٣)، والواقع إنها مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

1 - Tillich; P. : The shaking of the Foundations, Scribner's 1948, P. 155.

2 - Tillich, P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) Church Quarterly Review, Vol. CXL VII. January-March 1949 .

3 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians P. 20 -

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقبة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر التناهي في اللاتناهي. وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الانسان والله، ومن ثم تحقق الطبيعة الانسانية الالهية^(١) .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا وتتمزق في الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة الخطيئة الأصلية التي باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية الكامنة في روحه. لكن ما هو الحل؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من اعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحي من حيث إنه : نهائي، وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذي كان حاصلا على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى^(٢). فالخلاص من طبيعة إلهية عند تيليش كما كان عند ماريتان وبرديائف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر عمقا، وأعظم نفاذاً .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الانسان عن طريق اعادته للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوبر. إن لقاء I-Thou عنده مواجهة أو لقاء بين شخص وشخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بوبر يبدو هنا أقرب إلى البروتستانتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتى) ولما كان اعتقاد بوبر راسخا في أن «الحياة الحقبة اجتماع»^(٣) فإنه يرى - متفقا في هذا مع برديائف - أن الشر الأولى يتمثل في الخط من تشخص الحياة عن طريق سيطرة علاقة I-it (وهي علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة I-Thou^(٤) (وهي علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) op. cit .

2 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. 1, P. 146 .

3 - Buber, M. : I and thou, P. 11 .

4 - Herberg, W., : Four Existentialist theologians, P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود « أنه بدون It لا يمكن للإنسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنساناً »^(١). إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة I-Thou لكن عالمنا هذا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكى نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الانسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعنى إننا لكى نعيش فإننا نحط من أشخاصنا وأشخاص الآخرين. ونقلل من انسانيتنا وإنسانية الآخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وها هنا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمى بوبر تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»^(٢).

إن سيطرة I-It على I-Thou تحطم المجتمع، ومن ثم تحطم الوجود الانساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على اتخاذ القرار الأصيل. ويفقد حريته. يقول بوبر « إن من يدرك علاقة أنا - أنت I-Thou ، ويدرك سيطرتها على I-It هو القادر وحده على إتخاذ القرار، وعلى ممارسة حريته »^(٣). إن الخطيئة الأولى عند بوبر تتمثل في «العزلة المغلقة» ففي مثل هذه العزلة يقترب الانسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقائه مغلقا على ذاته^(٤) متوهما بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتي .

أما الشر Evil فإنه يتخذ عند بوبر مجالا أوسع ، واتساعا أرحب، ذلك لأن

1- Buber, M. : I and thou, P. 34 .

2- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 21 .

3- Buber, M.: I and T ou, P. 51 .

4- Buner, M. : (What is Man?) Between Man-and Man, P. 166 .

الإنسان المخطئ حين يقطع أواصر الصلة بجاره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقة بالله لا تتحقق قط في الأرض ، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم و بالإنسان»^(١). أن الاكتفاء الذاتي يحطم علاقة I-Thou بين أشخاص الإنسان، هو في الواقع إكتفاء ذاتي يحطم علاقة الإنسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكذوبة الكبرى أو الوهم الأعظم «التي يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته»^(٢).

و إذا كانت العزلة المغلقة للإنسان، والتي تقطع أواصر العلاقة، هي منبع وأساس مأساة الإنسان، و بؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة Return to Relation. إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما في فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I-Tho، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا .

ويرى بوبر أن تلك العودة هي «معجزة العناية» وأن تلك العناية يمنحها الله لمن يشاء»^(٣). وبدونها ليس ثمة شيء : لعودة ، ولا علاقة تربطنا بالله، ولا خلاص. إن على الإنسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مشار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول بوبر «إن الشخص الذي يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكذوبة كبرى، أما الشخص الذي يفعل ، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدي الله»^(٤). نعم إن هذا يعد مفارقة.. مفارقة لا يقبلها العقل، ولا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تحلها .

1- Buber, M., (the Silent Question) At the turning, three Adresseson Judaism, Farrar, Sturus, and Young, 1952, P. 39 .

2- Freidman, M.S.: Martin Buber: the lifeof Dialouge, P. 107.

3- Buber, M. : The phropoetic Faith, Macmillan 1949, P. 52 .

4- Buber, M. : (The Faith of Jaudaism) Isreal and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذاتية - وهذا أمر طبيعي - إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية^(١) . إنها-يقول بوبر- تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل^(٢) . إن الحياة الإنسانية كلها : الإنسان إلى الله ، ذلك لأن ، العودة، التي تؤدي بنا إلى الخلاص ليست، عودة دنيوية، يمكن أن يستقر فيها الإنسان ... إنها ، عودة ، الله طرف أصلي فيها، والإنسان كشخص هو طرفها الثاني . وها هنا يتوافق بوبر تماما مع الطابع الوجودي والديالوجي لتفكيره .

1- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 22 .

2- Buber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20 .

د - خاتمة :

من هذا الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة :
ماريتان، وبرديائف، وبوبر، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات
طابع نسقي Systematic ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يرتبط تماما
مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصور الرئيسي نسقا متكامل
البنيان، جميل التشديد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند ماريتان في «العقل السليم
Right Reason ، أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير،
وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن،
هو العقل السليم في الصنع والابداع». أما التصور الرئيسي عند برديائف فلقد
تمثل في، الحرية Freedom والابداع أو الخلق Creation، في حين تمثل التصور
الرئيسي عند بوبر في العلاقة Relation أو الحوار Dialogue العلائقي، أما تيليش
- آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين- فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في
الوجود Being .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة،
يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أفكارهم وتصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم
الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات،
بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم
التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة ثالثة أن كل واحد منهم كان متأثرا بالخلفية الدينية العريضة
التي انبثق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد وأصالة : فلقد نفذت العقلانية
المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال ماريتان، تماما كما نفذ
الاتجاه الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات برديائف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات بوبر مفعمة بالشخصيات الدينية التي وسمت الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أربطت أوثق ارتباط بالنزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر على الحدود المتاخمة ومع ذلك كان ممثلاً لاتجاهه الدينى بطريقة لم نعهدها من قبل .

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن محدوداً فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نفذت أفكار كل منهم عند كل المتهمين بالمسائل الدينية - أيا ما كانت اتجاهاتهم - بل نفذت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضاً؛ فحينما ظهرت أعمال بوبر لأول مرة باللغة الانجليزية، قرأت على إنها جزء من اللاهوت البروتستانتي من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال ماريتان فلقد حازت قبولاً عريضاً من البروتستانت واليهود والكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقاً أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات بردياتف أكثر اتساعاً، وأعظم عمقا من اهتمامات الأرثوذكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتي المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك فى إنجلترا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء فى الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه الدوائر فى فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحا لخبراتهم، وتعميقا لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحى و الحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد والكتاب وغيرهم من مختلف الأوساط و الاتجاهات إلى قراءة أعمال ماريتان و بردياتف

وبور و تيليش لكى يجلدوا فى تلك الاعمال معنى جديدا لثقافتهم الراهنة، ولكى تدمهم الأفكار الرائدة فيه باتجاهات تعينهم على نقد تلك الثقافة.

ويمكن أن نعد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر : فلقد كانوا بمثابة المنذرين من الخطر الذى سيواجه الحقبات اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا مضئية لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التى سادت العالم فى عصرهم ، وازدادت اتساعا وعمقا فى الفترات التى جاءت بعدهم. إن كل واحد من هؤلاء شعر فى وجوده الخاص بالقلق الميتافيزيقى الذى أصاب رضاء العالم المعاصر بالتشوية كما شعر كل منهم - فى نفس الوقت - بالاشتواء الميتافيزيقى الذى لا يمكن أن تخدمه القشور الجافة لميتافيزيكا القرن التاسع عشر، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية

ثبت بأهم المراجع العربية

- ١- رودلف متر، ترجمة فؤاد زكريا: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام - دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٢- زكى نجيب محمود: برتراندرسل - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣- _____: نحو فلسفة علمية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤- عثمان أمين: ديكارت، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٥- _____: رواد المثالية، دار المعارف ١٩٦٧ .
- ٦- _____: محاولات فلسفية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧- محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان، الطبعة الأولى، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٩ .
- ٨- محمد على أبوريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٧٠ .
- ٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢ .

ثبت بأهم المرجع الأجنبية

1- Blackham H. J., :

Humanism, Baltimore, Apelican, 1968.

2- Blackham H. J., :

Six Existentialist Thinkers, 2ed ed., New York 1959.

3- Bosanquet, B. :

A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.

B. The principles Of Individuality and Value, London, 1912.

C. Implication and linear inference, London 1920.

4- Bosanquet, B.: The Philosophical theory of the State, London, 1920.

5- Erdman, J. E. : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflower press 1824.

6- Flew, Antony : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.

7- Haldanc, R. B. : B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.

8- Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Mcmillan, London, 1935.

9- Horton; W.M. :

Contemporary Continental theology, Harper 1938.

10- Hume, D. :

A. A Treatise on Human Nature. London 1739.

B. An inquiry Concerning Human understanding, London,
1748.

11- Husserl, E. :

Ideas : General introduction to pure
phenomenology, translated by W.R. Royce
Gipson, New York 1913.

12- Kaufman, W. :

Existentialism from Dostoevsky to Sartre
and New York 1956.

**13- Lindsay, A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London
1982.**

14- Marcel, G. :

Position et Approches Concrètes du mystère
ontologique, Paris : Desclée de Brower 1933.

15- Marcel, G. :

Être et Avoir, Paris : Aubier, 1935.

16- Marcel, G. :

Du Refus à L'invocation, Paris : Gallimard, 1940.

17- Marcel; G. :

Homo viator, Paris : Aubier. 1944.

18- Marcel; G. :

Aperçus sur la liberte. la nef, no. 19. 1946.

19- Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris : Gallimard, 1947.

20- Marcel; G. :

Regard en Arriere, (Existentialisme chrétien) plon,
1947.

21- Maequarrie; J. :

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

22- Metz, R. :

A hundred years of British philosophy, (English
translation, Goerge Allen & unwin 1938).

23- O'Cnnor, D. J. : ACritical history of Western philosophy,
London, 1964.

24- O'Conner; A. :

Critical History of western philosophy (London 1964)

25- Renhardf; K. F. :

The Existentialis revolt, New York 1960.

26- Russell; B. :

A history of western philosophy, London 1947.

27- Schlipp; P. A. :-

The philosophy of G. E. Moore. The library of living philosophy Vol IV. (northwestern university 1942).

28- Stedman; R. E.: Nature in the philosophy of Bosanquet. Mind, 1934.

29- _____; Bernard Bosanquet's doctrine of self transcendance, Mind, 1936.

30- Thompson H. B.: Bosanquet's theory of judgement. Chicago, 1903.

31- Tsanoff; R. A.: Bosanquet's theory of Destiny of the self. philosophical Review, 1920.

32- Turner' J. E.: Dr Bosanquet's theory of Destiny of the self. phiosophical Review, 1920.

33- Webb; G. J., Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal, 1924.

34- Webb; G. J. Mr Bosanquet on contemporary philosophy, Church Quarterly Review, 1922.

رقدم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

١٩٩٠ / ٧٢١٣

I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4